الأعمال المختارة

أمين الخولي

كتاب الخير

دراسة موسعة للفلسفة الأدبية
مطبقة على الحياة الشرقية والتفكير الإسلامي

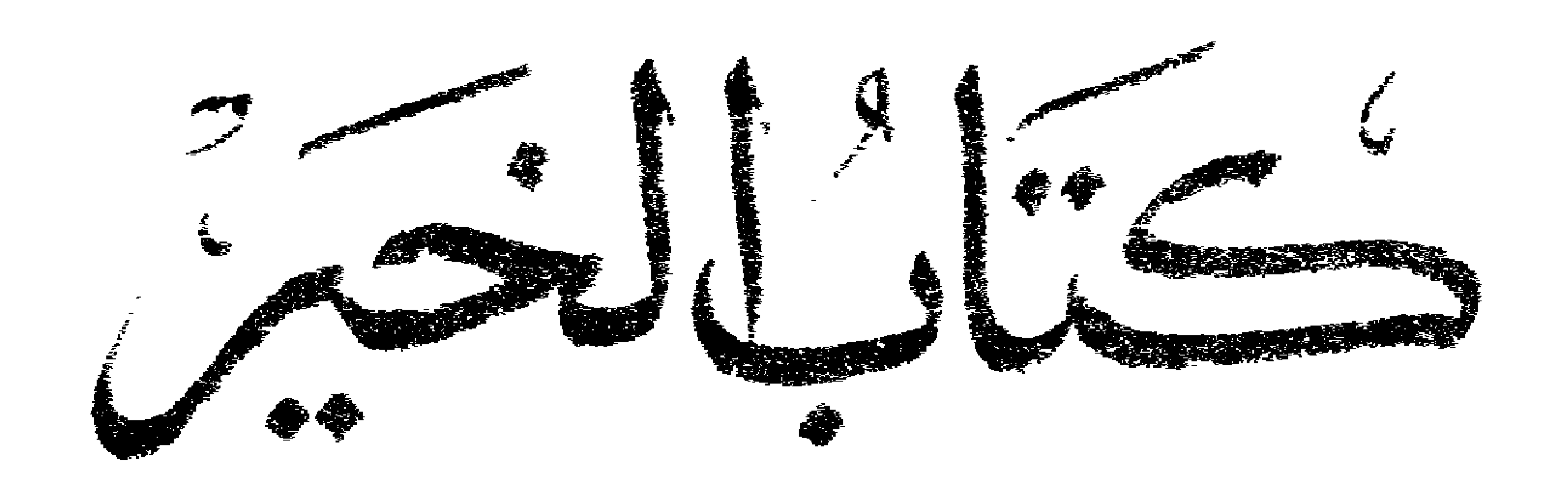
ينشر هذا الكتاب لأول مرة عن مخطوط بخط المؤلف بمناسبة الندوة التى يعقدها المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة فى ابريل ١٩٩٦ عن أمين الخولي.

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٩٦

الأعمال المختارة

أمين الخولي



دراسة موسعة للفلسفة الأدبية
مطبقة على الحياة الشرقية والتفكير الإسلامى

ينشر هذا الكتاب لأول مرة عن مخطوط بخط المؤلف
بمناسبة الندوة التى يعقدها المجلس الأعلى للثقافة
بالقاهرة فى ابريل ١٩٩٦ عن أمين الخولى.

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٩٦

تقـديم

يطيب للهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية فى إطار المشاركة فى الندوة التى تعقدها لجنة الدراسات الأدبية واللغوية بالمجلس الأعلى للثقافة فى أبريل ١٩٩٦ أن تقدم للباحثين والمثقفين هذا الكتاب الذى ينشر لأول مرة. وكان فى الأصل محاضرات ألقاها أستاذنا أمين الخولى، وقدّمت الدكتورة يمنى طريف الخولى النسخة المخطوطة لهذه المحاضرات، وقدّمت لها بدراسة أطلقت عليها «قراءة فى كتاب الخير : التطور والتجديد فى الفكر الدينى.»

إن هذه الدراسة تنطلق من مصنف أمين الخولى المبكر: (كتاب الخير) وفيه نجد عرضًا متحمسًا لنظرية التطور، ثم ترتكز على كتابه المتأخر (المجددون فى الإسلام) مروراً بمصنفاته الأخرى... لتخرج الدراسة بمقارنة فلسفية لتجديد الفكر الدينى عند أمين الخولى وتضعه فى سياق التيار الإصلاحى الذى شقّه محمد عبده.

إن المتغيرات الحضارية الراهنة تجعلنا فى أشد الحاجة إلى التجديد التطورى فى ضوء أصول العقائد، وهو التجديد الذى جاهد الخولى لتأصيله وإرساء دعائمه.

ومن الواجب هنا أن نعبر عن خالص الشكر والاعتزاز بموافقة الزميل الصديق الأستاذ الدكتور أسامة أمين الخولى على نشر هذه الأعمال فى هذه الطبعة المحدودة، ومنها كتاب الخير، اعتزازاً بدور أستاذنا أمين الخولى، واعترافًا بفضله.

رئيس مجلس الإدارة

أ. د. محمود فهمى حجازى

قراءة فى «كتاب الخير» :

التطور ... والتجديد.. فى الفكر الدينى

د. يمنى طريف الخولى

استاذ مساعد الفلسفة

كلية الآداب - جامعة القاهرة

قراءة فى «كتاب الخير»
التطور والتجديد فى الفكر الدينى

د. يمُنى طريف الخولى

كلية الآداب- جامعة القاهرة

١ - توطئة

إذ شهد شهر مايو المنصرم (١٩٩٥/٥) مرور مئة عام على ميلاد أمين الخولى (١٨٩٥ - ١٩٦٦!) يتبدى أمامنا قرن من تاريخ الحضارة العربية لنذكر كيف كان الربع الثانى من - فى أعقاب ثورة ١٩١٩ المصرية-مرحلة توهج للثقافة العربية، وتوثب طامح للعقل فيها.

الوطأة الوبلية للاستعمار، التخلف الضارب فى الأعماق، البون الشاسع بيننا وبين العالم الصناعى المتقدم والمتُسيِّد.. كان هذا قوة دفع هائلة لمفكرينا ومثقفينا فى بحثهم الدءوب عن الخروج من هذا الوضع المأزوم واللحاق بركاب العصر، إثبات الذات فيه ونشدان الهوية، والمساهمة بنصيب فى آفاق التقدم المتسارع.

انطلقت جهودهم فى جملتها من الثابت البنيوى فى حضارتنا / النص الدينى والتراث، نحو استشراق روح العصر وقيم الحداثة التى تبلورت فى تجربة الحضارة الأوربية كانت انطلاقة ساهمت فى ترسيمها خطوط متفاوتة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، من أعمق جذور الأصالة إلى أبعد آفاق المعاصرة، خطوط سلفية وإصلاحية وتحديثية وعلمية وعلمانية وتوفيقية وليبرالية واشتراكية.... تحاورت جميعها فى أجواء متفتحة مواتية، نجدها الآن (!!) اكثر مواءمة لقيم العقلانية النقدية، وأشد نزوعاً لغاية «التجديد» التى يناط بها تحديث وجودنا الحضارى بتميزه، ومن ثم التنهيض المرجو والتنمية.

٢ - شيخ التجديد

في هذا المناخ المواركان الدور الريادي الذي لعبه الشيخ أمين الخولي بتمكنه الأستاذي من التراث ونصوصه- من أصوليات حضارتنا لينذر جهوده لقضايا التجديد فكان بحق شيخ الأصوليين في التجديد وشيخ المجددين في الأصولية[*] إيماناً منه بالماضي كركيزة والحاضر كحياة متوثبة، وبالجوار الدائم بينهما ليتفاعلا ويتلاقحا فيثما المستقبل المأمول.

رفع شعاره الشهير والسديد: أول التجديد قتل القديم فهماً وبحثاً ودراسة «اما إذا معنى المجدد برغبة في التجديد مبهمة، وتقدم بجهالة للماضي وغفلة عنه، يهدم ويحطم ويشمئز ويتهكم، فذلكم - وقيتم شره - تبديد لاتجديد»[1] هكذا كان الخولي يبث «أصول» التجديد في كل المجالات المتصلة باسهامه: التجديد في اللغة ونحوها في البلاغة وجمالياتها، في الأدب ونقده، في تفسير القرآن وفي الفكر الديني ... وحتى حين تعرض لترجمة إمام من عصر التدوين لن يحمل خطوطاً تجديدية بل فقط أصول السلفية، هو الإمام مالك بن أنس (٩٠-١٧٩هـ : ٧٠٨-٧٩٥م) حتى في هذا أعطى الخولي درساً تجديدياً في أصول تحرير التراجم[2] و«ثارت بينه وبين العقاد معركة أدبية شهيرة حول كتابة التراجم»[3] لذلك قيل عن الخولي بحق - إنه في كل إسهاماته قد «حرر عقله من سلطان التقليد الذي يبطل الإرادة الحرة، ويميت روح الإبداع، ويشل حركة العقل فبعدت مطارح أفكاره وسما في نظر طلابه، ودأب على سموه في كل يوم في النفوس والعقول معاً»[4]

لقد تأتت إسهامات الخولي- جهوده الأصولية التجديدية في مجالات تجعلها بنيه حضارتنا في موقع ثقافي محوري، فضلاً عن ارتكازها على الثابت البنيوي فيها - النص الديني / القرآن الكريم. فلم يكن للتجديد في هذه المجالات- عند الخولي - إلا طريق واحد هو النظر العلمي الذي لايستقيم بغير الفهم العميق للقرآن الكريم، بل وجاهر الخولي بأن هذا الفهم

ليس سهلاً لمن لايتذوقون العربية[٥] ومهما فعل المستشرقون ومهما بذلوا من جهود رصينة لن يستطيعوا النفاذ إلى جوهر القرآن. بعبارة أخرى، هذا التجديد مهمة منوطة بنا وحدنا، واجب علينا وحق لنا.

وفى خضم الخطوط التجديدية العديدة، المتوازية والمتحاورة، التى خطّها الخولى سوف نتوقف فى بحثنا هذا عند الخط الذى يتماس مع أخطر مافى حضارتنا والأعمق فى عقولنا ونفوسنا وضمائرنا، ألا وهو خط وخطة الخولى فى تجديد الفكر الدينى، لنخلص إلى أنه ليس حقاً وواجباً فحسب، بل هو الآن طوق النجاة لنا من الضياع الحضارى والانسحاق الثقافى وتشويه الهوية.. سيما وأننا واجدون لحمة لكل هذا وخاصة من خاماته فى نظرية التطور كما يعرضها «كتاب الخير».

٣ - الأستاذ الإمام ... يشق الطريق

إذن يستوقفنا من ميراث أمين الخولى مقولة تجديد الفكر الدينى فى تفاعلها مع مقتضيات الواقع العربى الحديث.

لابد إذن من العود بها إلى أصولها. فلم يكن الخولى بتجديده للفكر الدينى إلا سائراً فى طريق سبق أن ترسمت معالمه وتشكلت تضاريسه فى خريطة الفكر العربى الحديث وبفعل جهود دعوية لرواد أسبق، يتقدمهم بجدارة الشيخ محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥) الأستاذ الإمام - إمام المجددين، وقائد جيش الهجوم على التقليد، والذى هوى بمعوله على معاقل المرض الخبيث «مرض الجمود على الموجود»[٦] وكان سلاحه الماضى فى كفاحه التجديدى هو «تآخى الدين والعقل فى الإسلام»[٧] فالإسلام دين العقل يعمل دائماً على استثارته ويدعو إلى استعماله. يقول الأستاذ الإمام: «لو أردت سرد جميع الآيات التى تدعو إلى النظر فى آيات الكون، لأتيت بأكثر من ثلث القرآن، بل من نصفه»[٨]، والقرآن فى

هذا «يقصد تحريكا للعبرة، وتذكيراً بالنعمة وحفزاً للفكرة، لاتقريراً لقواعد الطبيعة، ولا إلزاماً باعتقاد خاص فى الخليقة وهو فى الاستدلال على التوحيد لم يفارق هذا السبيل»[٩] من هنا كان الأصل الأول من أصول الإسلام عند محمد عبده هو النظر العقلى لتحصيل الإيمان والأصل الثانى هو تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض بينهما وكان محمد عبده بهذا يعلن حقوق الفكر الحر، مؤكداً أنه واجب على الموجود العاقل.

والنتيجة الطبيعية المنطقية لهذا أن ينتقل محمد عبده إلى تأكيد ضرورة التجديد، ورفض الجمود والتقليد فالدين عنده شعور فطوى، لكن فطرية الشعور الدينى لاتمنع الدين من أن يتطور بترقى الإنسانية حتى بلغ كما له فى الدين الإسلامى. وها هنا تظل الضرورة الحيوية هى «ضرورة تجديد بناء وعقائدنا تجديداً موصولاً كى تلائم تغيرات الموجودات»[١٠] وهذا التجديد يجعل الدين مسايراً لحركة العلم المطردة التغير والتقدم، ويجعل العلاقة بين الدين وبين الحياة سائرة قدماً، وتبرأ من اهتراء أصابها ردحاً من الزمن. كان محمد عبده يقول إن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم يرد لها ذكر فى كتب الفقه القديمة، فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم؟ إن هذا لايستطاع إنه جمود وموات يجعل العوام ينصرفون عن دينهم الذى لايجارى وقاذع حياتهم.[١١] أجل يجب أن نسير فى وجودنا الحاضر مهتدين بتجارب السلف، لكن ليس من واجبنا أن نقبل جميع مايؤثر عنهم من تقاليد دون فحص أو تمحيص، بل ينبغى أن نستعمل فيه تفكيرنا فإذا وجدناها صحيحة- ومعنى هذا أنها موافقة للعقل- قبلناها، وإلا رفضناها. «هذا البحث الحر وهذه الحاسة الناقدة فيما يرى محمد عبده هي مايميز الحيوان الناطق عن سائر الحيوان»[١٢] الذى لايعرف تغيراً ولاتقدماً.

وهذا الموقف من تراث السلف هو ماتبلور عند أمين الخولى فى قولته الشهيرة: هم رجال، ونحن رجال لهم عصرهم ولنا عصرنا، نتعلم منهم ولانحذو حذوهم النعل بالنعل.

وإذا كان أمين الخولي يؤثم المقلد الرافض للتجديد، فإن الأمر قد سبق أن بلغ بمحمد عبده حد اعتبار المقلد كافراً، لأنه مردد وليس مستيقناً من الأصول، وأسهب محمد عبده في التعبير عن ضيقه من التقليد والجمود على القديم، وراح في تعداد مفاسد هذا الجمود ونتائجه - أو بتعبيره جنايات على اللغة والنظام والاجتماع والشريعة وأهلها وعلى العقيدة وفي نظم التعليم... وبعد أن هوى بمعوله على معاقل الجمود جميعها، في هذه المواقع وسواها، راح يستدل ويؤكد أنه علة تزول لأنه مما لايصح أن ينسب إلى الإسلام[١٣] فالإسلام كما يقول الأستاذ الإمام: «أنحى على التقليد وحمل عليه حملته لم يردها عنه القدر، فبددت فيالقة المتغلبة على النفوس واقتلعت أصوله الراسخة في المدارك، ونسفت ماكان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم، وصاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته وهبت به من نومة طال عليه الغيب فيها»[١٤] لقد أكد الإسلام أن الإنسان لم يخلق ليقاد، بل ليهتدى، وصرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء، ونبه على أن السبق في الزمان ليس آية من ايات العرفان[١٥].

هكذا، على أساس من إيقاظ الإسلام للعقل وإبطالة التقليد، انطلقت دعوة التجديد الديني من رحاب الأستاذ الإمام محمد عبده، وتحولت إلى قوة تنويرية نابضة بفعل صحبته الحميمة للمناضل الرائد السيد جمال الدين الأفغاني(١٨٣٨ - ١٨٩٧).

إنها قوة شقت طريق التيار الإصلاحي، المنطلق من المقدمة التي رأيناها مع عبده، ومفادها أن الجمود على القديم هو العلة المباشرة لتخلفنا وخروجنا من مسار التاريخ فضلاً عن دورة التقدم وكان هذا هو الطريق الذى سار فيه أمين الخولي إلى غايته، حتى أن التجديد عنده ليس إلا حماية المجتمع من العوامل المفسدة لأمره- عوامل الجمود والتخلف.

٤ ـ على خريطة الفكر العربى الحديث

وكما لاحظنا، تجديد الفكر الدينى يستدعي بالضرورة قضية الموقف من التراث، والتى هى فى تقاطعها مع قضية الموقف من الغرب، هيكل الشغل الشاغل للفكر العربى الحديث، حتى يمكن القول إنها هى التى ترسم حدود خريطته. إنها مشكلة الأصالة ،والمعاصرة الشهيرة، أو بتعبير آخر، هى مشكلة التراث والتجديد.

والتيار الإصلاحى الذى شقه محمد عبده، كما رأينا قد تمثل هذه القضية- الموقف من التراث ـ تماماً. أما أمين الخولى فإن تجديده الأصول ذروة من ذرى هذا التمثل ونحن نتمسك بأن الموضع السليم لأمين الخولى فى منظومة الفكر العربى أو على خريطته، إنما هو فى امتداد هذا التيار الإصلاحى.

والآن أصبح الفكر العربى الحديث حقلاً خصيباً للدراسة وميداناً فسيحاً للبحث والتنظير خرجت تنظيرات عديده لموقع أمين الخولى فيه[١٦] ولعل أدعاها للنقاش رؤية د. طيب يتزينى، لأنه مفكر بارع وتنظيراته للفكر العربى الحديث ذات شأن، ليندهش المرء من إصراره على وضع أمين الخولى فى إطار ماأسماه: النزعة التحييدية للتراث فى فرعها الوثائقى، التى بزعم الدفاع عن حرمة العلم ترى الحقيقة التاريخية الكاملة مجسده فى الوثيقة بعيداً عن ممارسة التفسير والتقويم التاريخي والتراثى لها[١٧] مما يعنى نفى النظرة التاريخية والأيديولوجية للتراث، أى نفى النظر إليه فى إطار عصره ومقتضيات واقعه الحضارى، ومن خلال المشكلات والآفاق المعاصرة للتقدم والتخلف وبالتالى من خلال ضبط طرحنا للتراث بضوابط اللحظة المعاصره فى واقعنا، بكل ماتنطوى عليه من مضامين اجتماعية واقتصادية وقومية وأخلاقية[١٨]- أينفى الخولى كل هذا ؟!! رغم اعتراف يتزيني بأن الخولى يشير إلى أفكار مُسيَّسة للتراث، أصر على أن أمين الخولى يرى من الخير تأجيل الانتفاع بالتراث إلى ما بعد اقتفاء أصوله جميعاً. والخولى لهذا تحييدى وثائقى!!

لقد اعتمد يتزيني على ندوة أقيمت ببيروت، تحت عنوان «التراث- كيف نعمل على إحيائه؟»(*) اشترك فيها الخولي يقول يتزيني: «تهيمن على المنتدين فكرة توثيق التراث بشكل يدعو إلى الاعتقاد بأن هؤلاء يرون مهمة الباحث في التراث العربي تكمن في إحيائه عن طريق جمعه وتحقيقه وإخراجه للناس، وإذا كانت هناك إشارات متعلقة بالأبعاد القومية فهي سريعه وضحلة وتنظر إلى التراث باعتباره تركة والسؤال كيف نتملكها جيدا؟»[19].

وعلى أساسس هذه الندوة كان حكمه بأن الخولي يندرج في إطار النزعة التحييدية للتراث الوثائقية، وهنا نجد خطأ يتزيني في أخذ الجزء على أنه الكل، والمرحلة على أنها الغاية. لاشك أن الخولي- كأستاذ وكأصولي يهتم كثيراً بتوثيق وتحقيق التراث وإخراجه، ولكن ليس كموقف نهائي وإطار منظومي له، بل فقط كخطوة ضرورية من أجل التجديد والتنوير وسد مقتضيات العصر، ومالا يبعد كثيراً عن هدف تيزيني نفسه. فكيف يزعم أن الخولي وهو المجدد الأعظم ينفي النظرة التاريخية للتراث، ومجرد مصطلح الجدة لايتأتي إلا في سياقها؟! فالجدة تعني التمايز عن القديم واختلاف الحاضر عن الماضي. وماذا تكون النظرة التاريخية سوى الإدراك الواعي لهذا التمايز والاختلاف كلا أليس التوثيق الأكاديمي للتراث هو البطاقة النهائية للخولي فهذا التوثيق في إطار قتل القديم بحثاً وفهماً دراسة، فقط كَمعَبرْ للتجديد الأصولي والتنهيض... على الإجمال الخدمة الجادة العميقة للتيار الإصلاحي الذي عَبّده عبدهُ، والذي في سويدائه موقع أمين الخولي على خريطة الفكر العربي المعاصر.

٥ ـ مزيد من التواصل

خطوط التواصل بين محمدعبده وأمين الخولي أكثر مما يمكن نفيه أو حتى اللجاج فيه، وإن كانت جميعها تصب في التيار الإصلاحي ومنحاه التجديدي.

كلاهما انشغل بقضية إصلاح الأزهر الشريف ورسالته في القرن العشرين[*]، وأبلى[*] فيها، ودخل في صدام عات مع شيوخه المتعنتين الذين دأبوا فيما مضى على معارضة أي إصلاح فرفضوا دعوى الخولي الحارة في الربط بين الدين والحياة. وفي النهاية أخفق كلاهما ولم يحقق أهدافه، فعلق آماله في إصلاح التعليم على الجامعة المصرية.

ولكن محمد عبده كانت الجامعة بالنسبة له أملاً وحلماً إنهار فقد استطاع إقناع صديقه المنشاوي باشا «فأبدى استعداده لإقامة الجامعة على نفقته بأراضيه بقرية بسوس قرب القناطر الخيرية، لكن وفاة المنشاوي باشا عصفت بالفكرة، ثم لحق به محمد عبده»[٢٠] ولم يريا ميلاد الجامعة عام ١٩٠٨. أما بالنسبة للخولي، كانت الجامعة واقعاً ماثلاً. بل هي واقعه الأول على مدى ربع قرن (١٩٢٨-١٩٥٢)، حلبة كفاحه وساحة نضاله الذي أتى بكثير من الثمار المرجوة. وكان يؤكد دائماً أن تدريسه في كل الآداب بالجامعة المصرية- جامعة القاهرة الآن- هو مهمته الكبرى، وصناعته لعقول الطلاب إنجازه الأعظم. وانتشر تلاميذ له في مواقع شتى من حياتنا الأكاديمية والثقافية، فزادوها ثراء بما تعلموه واكتسبوه من روح الأستاذ المعلم- أمين الخولي شيخ «الأمناء» الجماعة التي ضمت هؤلاء التلاميذ بريادته.

لم يدْرس الخولي في الأزهر- بل في مدرسة القضاء الشرعي- لكن درّس فيه. نذكر من هذا أول مايُدرّس من الفلسفة رسمياً في العهد الجديد للأزهر، إنه محاضراته غير المنشورة «كُناش في الفلسفة وتاريخها» سنة ١٩٣٤، فأهداها «إلى روح الأستاذ الإمام»[٢١]. للخولي ثلاث مجموعات

من المحاضرات في الفلسفة غيرمنشورة، فثمة كُناش... «ثم كتاب الخير» و«تاريخ الملل والنحل». تبدو لنا ذات أهمية ريادية لعهدها المبكر. ولا نعلم لماذا لم ينشرها؟! بصفة عامة لم يكن نشر الكتب يغري الخولي كثيراً همه الأكبر كما ذكرنا- في صناعة التلاميذ، وكان يسميهم «أبناءه من العقل» في مقابل «أبنائه من الصلب» وهم بنوه الطبيعيون وأكبرهم ابنه البكر الدكتور طريف أمين الخولي (١٩٢٢- ١٩٨٣).

من ناحية أخرى، نلاحظ -مثلاً- أن محمد عبده قد أشار إلى «اقتباس الإصلاح الديني في أوربة من الإسلام»[٢٢] فتطورت هذه الفكرة عند الخولي إلى بحثه «صلة الإسلام بإصلاح المسيحية» والذي ألقاه في مؤتمر تاريخ الأديان الدولي السادس، المنعقد بمدينة بروكسل من ١٦: ٢٠ سبتمبر ١٩٣٥[٢٣] كما رفض محمد عبده البلاغة التي أفسدتها الفلسفة، ورام إصلاحاً فيها يسير بها نحو النمط الذي يربي الذوق ويرقي الوجدان[٢٤]، ويمكن القول إن هذا هو الأساس الأول الذي تنامي وتصاعد باسقاً في شكل دروس الخولي في البلاغة- أو فن القول بتعبيره، ويراها اللغويون أثمن ماخلفه الخولي. كل هذا فضلاً عن تواصلهما في خطوط التفسير الحديث للقرآن الكريم وعلاقته بالعلم الحديث.

ونعود إلى موضوعنا الأساسي- تجديد الفكر الديني، لنجد مدرسة الأفغاني/ عبده في ريادتها للتيارالإصلاحي، قد شقت تياراً عميقاً وممتداً في الفكر العربي الحديث والمعاصر، يرتاد الخطوط الباحثة عن عقلنة الإسلام وتحديثه. ولكن- كما أشار المنظر البارع للفكر العربي حسين مروة: «على الرغم من أهمية مدرسة الأفغاني/ عبده في تصديع جدار التصديق المطلق للتراث، فإنها لم تضع منهجاً يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييراً عميقًا. وذلك لارتباطها بالأسس الأيديولوجية نفسها التي قامت عليها تلك المناهج التقليدية ثم نضجت هذه المدرسة بفعل التحولات المتصاعدة لحركة التحرر الوطني، وتطور مستوى المعارف والمناهج لدى الباحثين العرب.»[٢٥].

ولا شك أن أمين الخولى من الذين قاموا بدور كبير فى ذلك التطوير للمناهج ومستوى المعارف، والذى نجم عن صور ذات ثراء وفعالية لم تطف بخلد المؤسسَيْن الأفغاني وعبده، وتعمر الآن ميدان الفكر العربى المعاصر.

٦ ـ التجديد حياةً وارتقاءً .. كمايكشف «كتاب الخير».

وكانت جهود الخولى فى منهجية التجديد عميقة الأصول ومترامية الحدود وغزيرة المضمون ومتعددة العناصر. لكننا نلتقط منها خيطًا بدا لنا مفتاحًا لفض مغاليق، مما يلقى ضوءاً كثيفا على أهمية ميراث الخولى.

ذلك أن هاجس الحياة والارتباط بالواقع الحضارى الحى كان مُهيمنًا على فكر الخولى، حتى قيل إن الحياة والحيوية أكثر الكلمات شيوعًا فى كتاباته وأحاديثه[٢٦] لذلك كان من السهل أن يبلغ التجديد الدينى معه مقولة «التطور» ذاتها، ليكون طَبيعيًا متأصلاً سائراً نحو الأصلح والأكمل والأكثر بقاءً.

والواقع أن بحثنا هذا تجديد الفكر الدينى عند الخولى، قد انطلق أصلاً من تلكم النقطة شديدة الأهمية والتميز فى ميراثه، ألا وهى تشغيله الحذر البارع لمقولة التطور والانتخاب الطبيعى.. النشوء والارتقاء والبقاء للأصلح، والتى عرضها ودافع عنها بحماس فى مصنفه المطروح الآن بين أيدينا «كتاب الخير».

نظرية التطور ـ كما هو معروف ـ مجرد نظرية بيولوچية، أى محاولات لوصف وتفسير نشوء ظاهرة الحياة على سطح الأرض وارتقائها عن طريق الإنتخاب الطبيعى ـ حق بلوغها الشكل الراهن. وعلى الرغم من أنها من الوجهة العلمية البيولوچية تحوى ثغرات ومواطن قصور جمّة[٢٧]، كما أوضح كثيرون من أكفئهم فيلسوف العلم البارز كارل پوپر K. Popper (١٩٠٢ ـ

١٩٩٤)، إلا أنها ـ بتعبير پوبر نفسه برنامج بحث ميتافيزيقى ممتاز[٢٨] وحتى هذه اللحظة لايوجد بديل لها، وأبدت خصوبة وفعالية فرضتا التسليم بها كنظرية عامة لسائر علوم الحياة، فضلاً عن خصوبتها فى مجالات أخرى عديدة، تتجاوز كثيراً ظاهرة الحياة، كما سنرى مع أمين الخولى لاسواه.. الذى طرح هذا بالتفصيل في «كتاب الخير».

بادئ ذى بدء نرى أمين الخولي في صدر شبابه يُوفد إمامًا للمفوضيّة المصرية فى روما ثم فى برلين، وفور عودته من ألمانيا عام ١٩٢٧، انتُدب للتدريس فى الأزهر فيلقى على طلاب كلية أصول الدين محاضرات فى التاريخ العام لفلسفة الأخلاق ـ أو كما أسماها الفلسفة الأدبية[٢٩]. هذه المحاضرات هي مايشكل «كتاب الخير» وفيه ما أن يأتي للعصر الحديث حتى يحلو له أن يقدم فلسفته الخلقية بأسرها من مدخل أو فى إطار شامل هو نظرية التطور وفلسفة النشوء والارتقاء. وهل يمكن اختزال الفلسفة الحديثة للأخلاق بسائر اتجاهاتها وفروعها فقط في التيار التطورى؟!! مالم ينطو هذا على وجهة نظر جادة للمحاضر نحو تحبيذ وتأييد هذا التيار. ويلغ حيود الخولى فى هذا الاتجاه حداً غير مقبول،حين يحشر توماس هل جرين Th. H. Green (–١٨٨٢) فى زمرة فلاسفة الأخلاق التطوريين !! فى حين أن جرين من تيار مقابل تمامًا للتيار العلمى التطورى، ألا وهو «المثالية المحدثة» ليمثل جرين إنتقالة من ألمانيا إلى العالم الانجلو سكسونى فى انجلترا[٣٠] ويبرر الخولى هذا بتأويل متعسف يصعب قبوله وهو أن فلاسفة التطور ـ المتفق عليهم ـ يبحثون فى نشوء المثل الخلقية وارتقائها ـ كما هو معروف عبر الماضى، أما جرين فيبحث عن هذا من زاوية الغاية أو المستقبل!![٣١].

على أية حال يقدم الخولى لطلابه عرضًا جيداً لنظرية التطور مع إمامها تشارلز دارون Ch. Darwin (+١٨٨٢) مع الإشارة إلى الرواد الآخرين لامارك(+١٨٢٩) والفرد والاس A.Wallace (+١٩١٣).وبيانه المحكم

البديع يوضح كيفية تفسيرها للحياة.فأنواع الأحياء - وعلى رأسهاالإنسان - لم تظهر هكذا منذ خلقت، بل هى دائمة التغير من حال إلى حال، وبهذا تتطور من البساطة إلى التركيب المتدرج. بالتغير والتطور تنشأ بعض الأنواع عن بعض وترتقى بعمل ناموس الانتخاب الطبيعى - بقاء الأصلح للحياة وانقراض ماعداه. ويتهكم الخولى من رد النظرية إلى القول الدارج: إن الإنسان أصله قرد. ولا يفوته تعداد مواطن القصور المعروفة فيها.

ويبين الخولى أصول نظرية التطور فى الفكر البشرى عند الإغريق ثم عند الإسلاميين خصوصًا مع إخوان الصفاء(٣٢) وابن سينا (+٤٢٨هـ) وابن طفيل (+٥١٨) والقزوينى (+٦٨٢هـ) وابن خلدون (+٨١٨هـ)... وهنا يتوقف لتبيان أن النظرية الحديثة فى صلبها لا تتناقض مع العقيدة الدينية ولا تتعارض مع الإسلام. والقرآن هدى للمتقين لا درسًا فى الفيزياء أو الكمياء، والإسلام فى إصوله وفروعه يحث على عمل العقل، نظرية أو تفسير علمي ما.. أما مقاومة نظريةأصول التطور والنزاع الشهير بشأنها فى أوروبا وأمريكا، فهذا لايخصنا، لأنه تناقض بينها وبين نصوص التوراة.

ثم ينتقل الخولى إلى فلسفة النشوء والتطور العامة، وهى تطبيق هذا الناموس الحيوى على المظاهر الأخرى للوجود الإنسانى. فحتى المعنويات العقلية كلها تتطور من أصل بسيط وتتنافس والبقاء للأصلح. هكذا تكون التطورية فى الفلسفة الخلقية، فيقدم الخولى عرضًا بارعًا لمذاهبها، أولاً بتوسيع مع الرائد هربرت سبنسر H, Spencer (+١٩٠٣) - وثمة مراسلات بينه وبين محمد عبده. ثم مع ليسلى ستيفن L. Stephen (+١٩٠٤) وصمويل الكسندر S. Alexander (+١٩٣٨) حتى يصل إلى حيوده غير المقبول مع توماس هل جرين.

وكان كل هذا فى محاضرات الخولى موضوعًا للعرض والنقد والتقويم، حتى أحتل التطور ما يقرب من نصف محاضراته فى تاريخ الأخلاق كما نرى!!

وفى هذا السياق عنى الخولى بتأكيد أن ناموس التطور الحيوى لايقل ثبوتًا في المعنويات لذلك عن تطبيقه وسيطر على نظام البحث فى سائر المجالات. و «صار كل باحث يتصدى لدرس شئ من ذلك إنما يتقدم إليه مسلمًا بعمل ناموس النشوء فيه، فيما مضى وفيما هو آت، ولم يعد الباحثون يقبلون القول بظهور كائن كامل الوجود دفعة واحدة، فكرةً كان أو لغةً أو فنًا أو حضارة.»[٣٣].

إذاً يعمل الناموس فى عالم الأفكار ذاتها يقول الخولى / «إن ظهور الفكرة الجيدة يشبه فى تطور الحى ظهور صفات جديدة فى نوع من الأحياء تخالف الصفات القديمة. وقوة يقين أصحاب الفكرة الجديدة بصحتها وصلاحيتها تقابل درجة قوة الصفات الجديدة فى الحى على البقاء وأن صلاح البيئة الاجتماعية لحياة الفكرة الجديدة ومعاكستها لحياة الفكرة القديمة تقابل حال البيئة الطبيعية بالنسبة لصفات الحى الجديدة، وأن قوة اقتناع أصحاب الفكرة الجديدة بها وترسيخهم لها فى أذهان الناس تشبه قوة الحى على إفناء منافسه وإبادته، واقتناع الناس رويداً بالفكرة الجديدة وانسلاخهم من الفكرة القديمة يشبه موت الأفراد الضعاف فى التناحر المادى ـ وأن تأصل الفكرة وثباتها فى نفوس مقتنعيها يشبه تأصل صفات الحى الجديدة فى نسله ورسوخها فى البيئة»[٣٤] ويضرب الخولى مثلا لهذا بفكرة تحرم تدريس العلوم الرياضية والطبيعية الحديثة فى الأزهر تبناها كبار الشيوخ من ذوى السلطان، وفكرة تدعو إلى تدريسها تبنتها قلة نابهة غير ذات سلطان يتقدمهم الأستاذ الإمام. بدا أن الكفة الأولى هى الراجحة. لكن ناموس البقاء للأصلح، حكم فى النهاية لصالح الكفة الثانية.

بكل هذا التشابه للانتخاب الطبيعى فى الأحياء وفى المعنويات نجد «حياة الأديان والإصلاح كلها وكفاح الرسل، عليهم الصلاة والسلام والقادة المصلحين على سنن طبيعية ثابتة «وإن كادوا يستفزونك من الأرض ليخرجوك منها وإذا لا يلبثون خلافك إلا قليلاً سنة من أرسلنا قبلك[٣٥] هنا الانتخاب الطبيعى والبقاء للأصلح.

هكذا كان مدخل الخولى إلى تجديد الفكر الدينى على أسس حيوية نازعة إلى التطور والإرتقاء مؤكداً أن «فى الدين فكرة صريحة عن التجديد تبين ناموسا كونيًا، وتنسبه إلى سنن اجتماعية مطردة لاتتبدل[٣٦]. إنه ناموس التطور وسنة الانتخاب الطبيعى والبقاء للأصلح، يتجلى فى هذا المصنف المبكر لأمين الخولى «كتاب الخير».

٧ ـ طريق التجديد التطورى

فى مرحلة لاحقة على «كتاب الخير» يعترف الخولى بأن النفس منه قد ملكها شعور الحياة بالحاجة الماسة الملحة إلى (تجديد تطورى) يفهم به الإسلام الذى يقرر لنفسه الخلود والبقاء، فهمًا حيًا يتخلص من كل ما يعرض هذا البقاء للخطر ويعوق الخلود.

لذلك أهدى الخولى كتابه الرائد (المجددون فى الإسلام) الذى يحمل رسالة التطور والتجديد فى الفكر الدينى، إلى : الذين يدينون بعالمية الإسلام وخلوده، فالكتاب ـ كما ينص الإهداء ـ بحث فى وسائل هذه العالمية وذلك الخلود. وبناء على ما سبق نتفهم بسهولة أن هذه الوسائل ترابض فى فكرة «التطور» التى يقول عنها الخولى فى هذا السياق : «تلك الفكرة بمجملها وعامة معناها لا تلزم العقيدة الإسلامية بشئ خاص، ولا تكلفها قليلاً أو كثيراً من شطط، إذ لا تمس فيها كليات ولا جزئيات، تزيد عليها أوتنقص منها، فى الوقت الذى يكون فيه تقرير فكرة التجديد المُدانية لمعنى التطور إنما هو قبول لأصل حيوى، لا يهون إنكاره، ولا من الخير المماراه فى، إذ أنه واقع لايجمد، ومشاهد لا يطمس ذلك هو مبدأ التطور فى الحياة[٣٧] والذى هو ـ كما لابد وأن تعرفوا ـ الأصل التجريبى لفهم سَيْر الحياة على اختلافها[٣٨].

وهكذا انطلق أمين الخولي مؤكدا أن التجديد تطور، والتطور الديني هو نهاية التجديد الحق. والتجديد بهذا انطلاق مع الحياة و وفاء بجديد حاجتها. وما كان أصل الاجتهاد في الدين إلا تقديراً للحاجة الماسة والضرورة القاضية بحدوث تغيير يوجبه التطور، وكشف عن حاجة النصوص إلى توسيع يمدها بحيوية، وتجعلها أصلح للبقاء الذي نودي به لها وبهذا نجد التجديد لا يكون مع منطق الحياة والواقع إلا تطوراً[٣٩]. الدين في حاجة دائمة للتجديد والتطور بفعل المتغيرات العاتية والأمواج العالية، والعوامل القوية التي تصطغب من حوله... لهذا كان الاجتهاد والتجديد أصلاً ثابتًا في العقيدة.

٨ ـ براعة النزال في ساحة التطور

ها هنا يتبدى بجلاء تفتح واستنارة الشيخ الخولي، وقدرته على سحب البساط من تحت أقدام الخصوم. فقد كان التطور مقولة رفعت لواءها المدرسة العلمية العلمانية المناوئة لكل الخطوط السلفية والأصولية والدينية ـ إن لم نقل ولعناصر الأصالة ذاتها، مدرسة سلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨) وشبلي شميل وإسماعيل مظهر. بينما تكرس سلفيون لشن حرب شعواء على «نظرية التطور» بل ويقف في مقدمة المهاجمين جمال الدين الأفغاني نفسه[+]، ها هو ذا أمين الخولي يستفيد منها، ويسخّرها لخدمة الفكر الديني وضرورة التجديد فيه.

هذا بغير أن يتوانى عن واجبه في كبح جماح أولئك العلمانيين التطوريين وكف غلوائهم حين يجورون على الحق والحقيقة.

فقد أخرج إسماعيل مظهر عام ١٩٢٤ كتابه(ملقى السبيل) حيث حاول أن يؤلف بين الدين ونظرية التطور وينفي عنها مفهوم الدهرية[٤٠] أو الإلحاد. لكن الخولي يتصدى بضراوة للرد على مظهر حين صب وابل

اتهامه على الشخصية المصرية وتحقيره للعقلية العربية وتسفيه ميراثها العلمى فى مقال نشرة مظهر فى عدد فبراير ١٦٢٦ من مجلة المقتطف. كان الخولى آنذاك فى برلين، إماماً للبعثة الدبلوماسية المصرية فى ألمانيا ـ كما ذكرنا. مع هذا أرسل على الفور إلى (المقتطف) مقالاً يرد فيه سهام مظهر إلى صدره ويدحض إتهاماته للعقلية العربية بأسانيد تاريخية وبراهين معرفية، خاتماً مقاله بقوله :«آمل أن يتقبل الكاتب الفاضل ما قدمت بروح الحب للحقيقة وطلبها حيث كانت»[٤١].

فى هذا الإطار وبذلك التشغيل الحذر الفعال لمقولة التطور، كان الخولى يسير على الحبل المشدود ويقدم واحدة من أخصب مواطن العطاء فى إسهاماته، وأكثرها تميزاً حتى يمكن إعتبارها علامة فارقة له عن موقف جمهرة الشيوخ.

فقد كاد التطور أن يكون لافتة مميزة، قصراً على تلك المدرسة العلمية العلمانية التى أرادات أن تحتكر لها كل الخطوط، حتى أن أقطابها يلقبون القرن التاسع عشر ـ على كثرة إنجازاته ـ «بعصر ظهور نظرية التطور، التى أخذت منذ منتصفه تملك على العقول مسالك التفكير، وتصبغ الظريات والأحلام والترسيمات العمرانية بصبغتها»[٤٢]. والحق أن هذه النظرية حين تطبيقها عمرانياً أو اجتماعياً نجدها تملك قوة جذب وقوة دفع فى خدمة كل تواق للتقدم راغب حقاً فى الإصلاح. لكنهما قوتان تتبوأران فى قول الخولى :«بكتاب الخير» :«ناموس التناحر على البقاء يعنى الجهاد والنضال فى سبيل الحياة والفوز للفرد الممتاز على غيره»[٤٣].

قوة الجذب فى أنها تجعل طريقه مُفعماً بالأمل الحى الماثل فى أن ينصلح حال الإنسان، بحيث يرتقى إلى منزلة أعلى ومباينة جداً ـ أسماها نيتشه منزلة السوبرمان أو الإنسان الفائق، تماماً مثلما ارتقى فى الماضى عن حيوانات أدنى أو أشكال بدائية للحياة. أما قوة الدفع، ففيما تحمله هذه النظرية من حث للإنسان على النضال والكفاح من أجل الترقى

والصعود، بل ومن أجل مجرد البقاء. خصوصًا إذا أخذنا في الاعتبار أن نظرية دارون في تفسيرها لحدوث التغيرات العضوية وظهورانقراض أنواع من الحياة، لاتجعل دور الكائن الحي سلبيًا كمجرد متلق لمؤثرات البيئه مثلما تذهب نظرية لامارك في التطور. بل تؤكد الداروينية على سلسلة لا تنتهي من حلقات الكفاح من أجل الحياة والبقاء. وتتنافس جميع الكائنات الحية في الحصول على الغذاء والمال والمأوى. الأقوى والأسرع هو الذى يظفر، أما الضعيف فيهلك. الأنواع القوية القادرة على الفتك بمنافسيها القادرة على التكيف مع البيئة تبقى وتحكم بالفناء على الأنواع الضعيفة الأقل تكيفًا مع البيئة[٤٤] على هذا النحو يتم الانتخاب الطبيعي بحيث يكون للكائن الحي ولإمكانياته الدور الأعظم في قصة التطور، والبقاء دائمًا للأصلح. إن التطور والارتقاء والتقدم واقع متحقق وإمكانية مفتوحة دومًا لمن يملك العزم على خوض غمار الحياة.

هكذا تمثل نظرية التطور استقطابًا لتينك القوتين : الجذب والدفع، لتخاطب بسهولة تشوفات الراغبين في الإصلاح . وتمثل في هذا الصدد أداة فعالة ـ أو كما أشار بوبر برنامج بحث ميتافيزيقي ممتاز، فتستطيع المدرسة العلمية العلمانية أن تفرض ذاتها على الواقع الثقافي وهي حاملةُ لواءها.

ولعل الخط الفاصل الذى جعل الشيوخ بل وجمهرة المعنيين بالسلف ترفضها بشدة وتحاربها بشرا بائسة ـ هذا الخط يتمثل في أن النظرية قد تستغني عن فعل الخلق المستقل وتنقض الأيام الستة التي تم فيها. فقصة الحياة تشكلت عبر ملايين من السنوات. وليس يصعب استئصال تلك الزوائد الضارة، فعن أي يوم يتحدثون ؟! يوم مقداره ألف مما تعدون.. أم أكثر أم أقل ؟! فضلا على أن «أسلوب عمل الانتخاب الطبيعي يمكن من حيث المبدأ أن يظهر بمظهر أفعال الخالق وأغراضه[٤٥]».

وكما أشار الخولى «فى كتاب الخير» قرر لامارك أن الله هو الذى خلق الأصل وجعل فيه هذه القابلية للتطور، وقال دارون أن وجودها يستبعد المصادفة العمياء ويستلزم قوة عجيبة مدبرة، وأكد توماس هكسلى T. Huxley (+١٨٩٥) إستحالة نقض الألوهية بمقتضى هذا المذهب.[٤٦] بصفة عامة. لم يألُ الخولى جهداً فى استئصال تلك الزوائد الضارة. ثم يقول: «القرآن يقرر فى إجمال تام خلق الناس من تراب أو طين وخلقهم أطواراً دون أن يذكر فى ذلك تفصيلاً. فإن كنا ولابد ملتمسين التفصيل فخيرلنا وأعقل أن نلتمسه من سنن علمية تثبت إطرادها وسريانها فيما مضى وفيما هو آت، فتفصيلها لإجمال القرآن أكرم وأهدى من التصور السطحى الساذج الذى يجعل الخلق للتراب بالماء وتسوية جسم كعرائس الأطفال، تدخله الروح من رجليه وما إلى ذلك من تفاهة تُضيع ما فى هذا الكون من روعة وعظمة[٤٧]. أما عن الخلق المستقل لكل نوع من الأحياء فى ستة أيام وراحة الخالق فى اليوم السابع، فتفاصيل مذكورة فقط في سفر التكوين من التوراه. ولم يرد لها ذكر فى القرآن. لذا يخلص الخولى إلى أن النزاع المفتعل بين الإسلام ونظرية التطور لا يأتى إلا من رجل الإسرائيليات المدخولة. وقد كان هذا واحداً من أهم أهداف كتاب الخير.

هكذا ينصرف الخولى عن الخوض فى مسائل خلافية لاتجدى فتيلاً، ليستقطر ـ ببراعة ـ إمكانيات نظرية التطور التى تجعل من غير الممكن ولا المجدى إغفالها فى أية ثقافة معاصرة، فضلاً عن أن تكون تحديثيه تجديدية.

٩ ـ التطور في اللغة أيضًا .. وقبلاً

وما دام التطور متجذراً في فكر الخولي وتجديده، كان من الطبيعي أن يتوغل في تناوله التجديدي لقضايا اللغة العربية ونحوها وبلاغتها[٤٨] والتي لا تنفصل طبعًا عن تجديد الفكر الإسلامي. وهما دائمًا قطبان متعامدان، اللغة وسيلة إثبات وجودنا والدين وسيلة تقويم هذا الوجود واتخاذ هدف له. كما أن تجديد الفقه مقدمة لتجديد النحو، لأن أصول النحو قائمة على الفقه عند القدماء[٤٩]. أما البلاغة فهي فن القول وجماله. وعلم التفريق بين الجيد والرديء منه. ودراسة البلاغة لإعجاز القرآن دراسة للون خاص معياري من القول الجيد.

على أية حال، كان الدرس اللغوي هَمّ الخولي الأساسي والحلبة الأولى لنضاله من أجل الاجتهاد والتجديد وتأثير التقليد، مستنداً على أصل عريق هو إجماع النحاة القدامى على ذم التقليد. وحتى في عصور الانحطاط، أغلق الفقهاء باب الاجتهاد ولم يفعل النحاة مثلهم(٥٠) ورأوا الاجتهاد قائما في كل آن ومكان، وإلاعجزنا عن ضبط وتفهم ما نقوله.

وفي هذا نجد سنة النشوء والارتقاء قائمة في اللغات أيضاً، والتفسير التطوري للغة مفتاح من مفاتحيها فالبيئة الطبيعية المادية التي تعيش فيها والظروف النفسية والعقلية لمتكلميها وأنماط الحياة التي يحيونها وتوارثها بين الأجيال .... كل هذا وغيره من عوامل يصعب حصرها، يؤثر في تطور اللغة. بل ويمكن القول إن ثمة صراعا بين اللغات نفسها كما بين الأفراد والجماعات[٥١] لكن هل البقاء هنا إيضا للأصلح؟لم يبين الخولي؟ فقد عني فقط بإبراز أهمية فكرة التطور في اللغة من حيث هي لغة، حتى جاهر بأمله في أن ينتفع من درسه هذا المعنيون بالدراسات اللغوية غير العربية.

لابد من التسليم بأن التطور ـ كما عرض كتاب الخير ـ سنة طبيعية وقدخضعت لها العربية في كل شئ. أصواتها وحروفها وكلمها وجملها وأسلوبها وبيانها . فلم تظهر العربية ـ كما يقول الخولي: خلقاً سويا مستقلاً، بل تغيرت وتحولت ـ إن لم نقل ـ عن رآيهم ـ تطورت ـ بمعنى التطور عندنا اليوم. ولم يكن هذا التغير في زمن قصير، بل في زمن هو تاريخ ترقى البشرية وتكملها إلى أن تهيأت للرسالة الختامية الموجودة للإنسانية، أي من آدم إلى بعث محمد عليه السلام. وهذا التغيير غير طليق ولا متحرر بل مقيد في كل حال[٥٢].

الخولي في هذا ينفي سائر التفسيرات الغيبية اللاهوتية اللاعقلانية التي تزعم أن العربية ـ دونا عن سائر لغات العالمين ـ هبطت فجأة من السماء بالغة الكمال، لتظل هكذا إلى قيام الساعة وأيضاً إلى ما بعدها فأكد الخولي أن اللغة العربية خضعت لسائر ما خضعت له اللغات البشرية، نافياً أي أصل إلهي لها. وفي هذا يستند إلى الآية الكريمة(وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قوم ليبين لهم) فليست العربية فقط، بل ثمة لغات أخرى نزل بها كلام الله ووحيه. وجدّ الخولي في رفض ودحض كل الدعاوي الانفعالية العاطفية التي تزعم« فضل العربية وكمال العربية... إلى مالاشئ بعده! »[٥٣] أمثال هذه الدعاوي الهوجاء هي التي تقذف بنا خارج دورة الزمان وصيرورة التقدم، من حيث تبتر أصول التطور والارتقاء.

١٠ ـ أسانيد تأصيلية

ونعود إلى الفكر الديني وتجديده على أسس تطورية، لنجد الخولي قد وصل في هذا إلى حد تعداد الأسانيد التي تدعمه، أو بتعبيره تحديد «أسس التطور في الإسلام»[٥٤].

وأولها امتداد دعوة الإسلام أفقياً إلى الناس جميعاً، ورأسياً مع توالي الأزمنة والأجيال. وهذا الاتساع الزمان المكاني يجعل مواجهة الإسلام للتغيرات لا مفر منها، فالبيئات المتغيرة لها حاجات متغيرة و متطورة. والإسلام قادر دائماً على سد حاجات كل عصر وكل أمة.

من هنا كان الاجتهاد أساس الحياة الإسلامية لمواجهة التغيرات، حتى قيل إن علم أصول الفقه ما هو إلا تدريب على الاجتهاد. واحترم الإسلام المحاولات الإنسانية لاستنباط حلول لمشكلاتهم العارضة وكان لكل مجتهد نصيب والاعتراف بحق الإنسان في تفسير وتدبير حياته، فقرر الرسول الكريم ـ ص ـ أن الناس أعلم بشئون دنياهم والتدبير الإسلامي توجهات عامة تهدف لخير الإنسان وصلاحه. وتتيح اختلافاً بين الائمة رحمة بالأمة، وليس حسماً لتفاصيل جزئية لتتكبل كل إمكانيات التغير والتطور.

وثانياً: بينما تخوض العقائد البدائية والأديان الأخرى في تفصيلات غيبية وتوصيفات جزئية لقصة الخلق ووقائع حيوات الرسل..... كانت أقوى الأسس التي تهيئ الإسلام للتطور المحتوم هي أقتصاد دعوته في الغيبيات واكتفاؤه بالإجمال العام فيما يجب الإيمان به كالله والملائكة واليوم الآخر. هذا الوضوح واليسر في العقيدة لايدع فرصة للصدام بينها وبين ما يستطيع الإنسان اكتشافه من قوانين الطبيعة، مما يجعل الإسلام

أكثر من سواه مسايرة للتجديد والتطوير. ولم يذكر الإسلام فى كتابه الكريم شيئاً عن نشأة الحياة على سطح الأرض وأطوار الإنسان(وهذا العنصر محورى لبحثنا هذا مادام ينطلق من تشغيل الخولى لخطوط نظرية التطور البيولوجية). واخيراً عدم تورط الإسلام فى تفاصيل تاريخ الأمم والرسل. فلا يعنى القرآن بتحديد مكان وزمان الحادث، أكتفاءً بالدلالة العامة والدرس الحضارى المستفيد.

هذه الأسس تجعل الإسلام مسايراً لنظرية التطور وللتطور ذاته فى الحياة وفى العلوم، فلا مناوءة لقانون الوجود. يقول الخولى:« إذا ما شعر الإسلام أنه يستطيع أن يمضى مع أصحاب التاريخ دون تأزم، كما مضى مع أصحاب طبقات الأرض دون أزمة، وكما مضى مع أصحاب العلم الطبيعى دون ارتباك، فإنه ليستطيع أن يتقدم على تطور الحياة منطلقاً مطمئناً »[٥٥] ولا يبقى إلا أن يكون فى المجتمع من يضمن مسايرة الفكرة للحياة ووقايتها من عوادى الجمود. وبهذا يظل الإسلام دائماً كما كان فى عهده الذهبى: قوة دافعه للتقدم ورسالة الحياة والعالية والخلود.

وأردف الخولى هذا بوقفة مع مجددى القرون الهجرية الأربعة الأوائل ـ فكراً وعملاً ـ وهم عمر بن عبد العزيز والإمام الشافعى وابن سريج وأبو سهل الصعلوكى وأبو الحسن الأشعرى والباقلانى، لإبراز مواطن تجديدهم وأهميتها وفاعليتها هادفاً إلى« استخلاص ما فى أقوال أولئك الأخيار وأفعالهم مما تفيد منه الحياة فتتجدد وتتطور وتبرأ من آفات آراء وأضرار أفعال».

على أن الخولى ـ وهو الشيخ الأصولى لم يكتف بهذا التنظير فى تأصيل التطور، وأردفه بالاستناد إلى الحديث الشريف: عن سعيد بن أبى أيوب، عن شراحيل بن يزيد المعافرى، عن أبى علقمة عن أبى هريرة عن

النبى ـ ص ـ أنه قال« إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها أمر دينها » اتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح.

يمضى الخولى فى هذا التأصيل دفعاً لمظنة المحافظين، فيستهل كتابه« المجددون فى الإسلام» بأنه على أساس تحقيق مخطوطتين فى دار الكتب المصرية، هما كتابا« التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مئة» للإمام جلال الدين السيوطى(متوفٍ ٩١١هـ) و« بغية المقتدين ومنحة المجددين» للمراغى الجرجاوى فى القرن الثالث عشر الهجرى، وهما ليسا من عهود التوثب والإشراق، بل من أجواء مُسرفة فى الانغلاق، ومع هذا ظلت فكرة التجديد قوية الحضور، لأنها أصل من أصول الدين، حتى أنه لا يجوز فى عرف السيوطى خلو العصر من مجتهد، واستعاذ بالله من صيرورة الأمر إلى هذا الحد.

للسيوطى كتاب مفقود هو «الفوائد الجمة فى من يجدد الدين لهذه الأمة» فضلاً عن أنه نظم شعرا سماه« تحفة المهتدين فى بيان الفضل العتيد على المدنية منذ عرفها بنو آدم»[٥٦].

وقد بلغ الأمر بالسلف حد اعتبار المجددين بمثابة الأنبياء فى عصرهم. وإذا كان الأقدمون تحدثوا مثل هذا الحديث عن التجديد وكيف إذن يُعد بدعة، حين يضيئ طريق المستقبل واتجاه التطور فيه؟!

ونلامس في أحاديث الأقدمين وأفعالهم أن التجديد تغير وانتقال من حال إلى حال، تأثرا بعوامل مادية ومعنوية تتعرض لها الأحياء، ونتفق جميعاً على هذا ولكن حين يكون التجديد متلاقحاً ومعضداً بمثل تشغيل الخولى الحذر البارع لمقولة التطور، فإن التجديد فى هذه الحالة ـ التجديد التطورى ينفصل تماماً عن تصور قديم له يحصره فى مجرد إحياء ما اندثر

أو إعادة قديم كان، فالتجديد ـ كما يقول الخولى هو: اهتداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن، سواء أكان الاهتداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجوداً، أم بطريق الاجتهاد فى استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن»[٥٧].

١١ ـ مثالية شاملة .. لا مذهبية

وإذ سخرت نظرية التطور إلى كل هذا الحد فى صلب الديموية الزمانية للإسلام، فلن يعنى هذا ألبتة أن أمين الخولى منادٍ بمذهب جديد هو ـ مثلاً ـ التطورية الإسلامية، أو أن هذا امتداد ما للدعاوى الزائفة بأسلمة النظريات العلمية والمذاهب الغربية الكبرى. كلا ! فالأمر ـ كما ذكرت ـ مجرد تشغيل حذر بارع لمقولة مجدية من العبث تجاهلها أو إنكارها .. كما سبق أن أشار « كتاب الخير».

فى كل حال يظل ديدن الإسلام ـ بتعبير الخولى هو(مثالية لا مذهبية)، مثالية تتقبل كل إصلاح اجتماعى دون ضغط. فليس الإسلام هو الذى يزيد المذاهب مذهباً والآراء رأياً بل الإسلام مثالية تقابل الواقعية. بهذه المثالية« يُفتح باب الخود والبقاء الأبدى للدعوة الإسلامية، إذ تستطيع مع هذه المثالية أن تساير التطور وتجارى التقدم، وتتلقى كل جديد صحيح مدروس، لا تبرم به، ولا تعارضة بفهم سابق يمثل مرحلة من مراحل الماضى التى غادرتها الدنيا، وتقدمت عنها الحياة، وتلك هي المثالية المقابلة للواقعية»[٥٨].

لقد أكد الخولى على أنه لا مذهبية فى القرآن أبداً وكرس لهذه القضية كتابه« فى أموالهم» ليدحض القول برأسمالية الإسلام وباشتراكيته على السواء، فهذه« محاولات تلفيقية يجل عنها الإسلام وتكلفات مغتصبة يأبى أن يُشد إليها الإسلام. على حين هو يقدم من الشعور الإنسانى والأصل

الاجتماعي ما يدع للإنسانية حرية الفكر وحرية الممارسة وحرية التجربة»[٥٩].

التطور أفق مثالي للإسلام، وليس مذهباً جديداً يوضع بجوار مذهب هربرت سبنسر مثلاً ومن منطلق المثالية بآفاقها الرحيبة مقابل المذهبية بحدودها التعصبية التي ينبغي طرحها عن رحاب الإسلام يتبدى أمامنا التطور كمجرد أفق شامل للتجديد الديني. فيصادر الخولي على أن كل شئ يتغير مع الزمن في صورته ومفهومه العقلي ووقعه على النفس، وفي التعبير عنه والتمثل له. والقرآن يقرر أنه بالتغير يعامل المتغير، فيجب على المفكر الديني أن يقدر كل هذا، فيغير عرضه وتعبيراته واستدلالاته.

ويعترض الخولي على قول لشيخ الأزهر- منشور بجريدة الأهرام في ٢٧رمضان ١٣٨٤- يقصر فيه التطور على أحكام العبادات وينأى به عن الأصول والعقائد. فيؤكد الخولي أن التغير والتطور سنة شاملة في الأصول والعقائد والعبادات والمعاملات، وفي هاتين الأخيرتين شريعة الإسلام هي انتخاب ما نراه أيسر عملاً وأصلح للبقاء. لقد كان التغير أمراً واقعاً في الحياة الاعتقادية لعصر الإسلام الذهبي إبان القرون الهجرية الأربعة الأوائل، حيث تتكشف اختلافات بل صراعات جمة حول العقيدة. ومن العقائد مابلغ الاختلاف حولها حد سفك الدماء، كالذات والصفات وخلق القرآن. بالطبع ليس مثل هذا التغيير ولاموضوعاته هو المنشوداً أو حتى المطروح لكنه بيان لإمكانية الاختلاف، وبالتالي قابلية التطوير والتجديد، فينهتي الخولي إلى أن «تطور العقائد ممكن، وهو اليوم واجب لحاجة الحياة إليه، وحاجة الدين إلى تقريره»[٦٠].

هكذا كان التجديد الديني مع الخولي جذرياً حقاً، حتى بلغ أصول التعائد ذاتها، وهذا مايسمى في المصطلح الفلسفي التجديد في علم الكلام أو علم التوحيد في التسمية التي يفضلها محمد عبده وقد كان علم الكلام دائماً هو الفلسفة الإسلامية الحقة والتعبير العقلي الأصيل عن الروح الإسلامية، وفيه لاسواه نجد مايمكن أن نسميه الأيديولوجيا الإسلامية.[٦١]

فلئن كان أشهر ما اشتهر به الخولي هو تجديده في تفسير القرآن بمدرسته في التفسير الأدبي موضوعاً موضوعاً لاسورة سورة أو آية، آية، وعلى أساس من وثيق اتصال القرآن بالحياة الإنسانية[٦٢] فالمرجو أن يكون قد اتضح الآن لماذا بدالنا أن أخطر مافي تراث الخولي وما يستحق أن نتوقف عنده فعلاً هو هذا التجديد في الفكر الديني والذى جعله التطور الشامل جذرياً إلى أقصى الحدود إلى أصول العقائد... إلى علم الكلام.

وذلك هو مايلح علينا الواقع الراهن لكى نستنه فى خطوطه التأصيلية التى تحققت مع الخولى.

١٢ ـ التجديد أن نكون أو لانكون

فلم يكن ماسلف عرضاً تاريخياً مصمتاً لجهود الخولي التجديدية، فقط كما تحققت فى إطار عصرها، بل من أجل الانتهاء إلى المتغيرات الأخيرة على مشارف القرن الحادى والعشرين، إذ تجعلنا أشد احتياجاً لاستلهام روح التجديد التطورى فى الفكر الدينى، والتى ناضل من أجلها الشيخ الخولى.

ذلك أن أصالتنا أو بمصطلح أفضل خصوصيتنا الحضارية، إنما يتمركز فى سويدائها الدين، وكثيراً ما أشار الخولى إلى قوة البعد الدينى فى الشخصية المصرية، ولايستبعد وحياً إليها هبط على قدماء المصريين[٦٣]. وعلى مدار القرون الماضية احتل الإسلام المخزون النفسى للجماهير والنسيج الشعورى والإطار القيمى بعد أن شكل دائرة خفاقة استوعبت الدوائر الحضارية الأسبق. على الإجمال الخطوط الإسلامية هى صلب شخصيتنا الحضارية وقسماتها.

لذا فإن البحث فى تجديد الفكر الدينى بمثابة البحث عن طريق طوق النجاة من الانسحاق الحضارى والضياع الثقافى فى خضم ما نعانيه الآن من طوفان الانغلاقات الذى لايتنازعنا فحسب، بل ويتنازع دعائم وجودنا

على خريطة العالم وبعد أن ماهت الفوارق بين التبعية والاستقلال الحضارى، وترسم بديلاً موقف هامشي هو موقف التنازلات تلو التنازلات، التى أصبحت تلامس ثوابت الهوية، ووضع القومية موضع الاستفهام والعروبة موضع التشكيك والإسلام كرديف للرجعية.

ولاغرو أن يعقب هذا انتهاب الأرض وعلو الصهيونية واهتزاز قيم الحرية والعدل، وانحسار العقلانية وهبوط الوعي وتراجع المشروع القومى، وشيوع التعصب وزيوع التطرف... وفتية تنتابهم هيستريا الفرار المخبول للماضى، أو نوبات علاقة إجرامية بالحاضر مضمخة بالإرهاب والدماء.

ثم العجز عن الخروج من التبعية للغرب، وهو لايكتفى بميراثه الامبريالى والصهيونى الطويل الوبيل مع حضارتنا، بل يعقب هذا أخيراً بما سمى «الحرب الثقافية» وقد ظهر هذا المفهوم فى أعقاب حرب الخليج وكان اعتماده صراحة فى مقال و.س لنيد «الدفاع عن الحضارة الغربية» بمجلة السياسة الخارجية الأمريكية، ثم فى مقال صمويل هنتنجتون الأستاذ بجامعة هارفارد «الصدام بين الحضارات» بمجلة «الشئون الخارجية» الواسعة الانتشار وخلاصة مقال هنتنجتون الذى حاز شهرة واسعةأنه بعد انتهاء الحرب الباردة بين الشيوعية والرأسمالية، ستكون الخطوط الفاصلة بين الحضارات هى خطوط القتال فى المستقبل، بين الغرب وبين الحضارات غير الغربية الست، أولها الحضارة الإسلامية ويخلص هنتنجتون إلى دعوة الغرب كى يتصدى لهذا الخطر الزاحف من الشرق الإسلامى إلى الغرب والشمال(٦٤)!!

إنها مواجهة ثقافية صريحة، تستنفرنا لبعث الحياة والنماء والتطور التجديد فى عصب ثقافتنا ومعامل خصوصيتنا الحضارية: الفكر الدينى، لاسيما بعد أن نخلص من كل هذا إلى مانشهده الآن من ضياع القدس نهائياً من بين أيدينا.

ويصعب اعتبار هذه الأوضاع المتأزمة أو المحنة الراهنة أمراً عارضاً، حين نجد كتاب السيوطى المذكور «التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل

مئة» يقوم على أن المحن تحدث على رؤوس القرون، فتقتضى التجديد جبراً لما حصل من الوهن بالمحن، ويعدون هذه المحن على رؤوس المئين، فيذكرون الحجاج ومحنة خلق القرآن وطروح القرامطة وأفاعيل الحاكم بأمر الله، واستيلاء الفرنج على بلدان شامية من بينها بيت المقدس..

وحين تكون المحنة دهماء من قبيل استيلاء الفرنج على بيت المقدس، فإن أمين الخولي- كالإمام السيوطي وسواه من الائمة- يفضل مجدداً في أصول العقائد، هو متكلم على مجدد في الفروع والعبادات هو فقيه، إن التجديد قد يكون دورياً مع التغيرات الدورية وقد يكون جذرياً مع المحن التي تحدث عند رؤوس المئين، وقد رام الخولي هذا التجديد الجذري المستجيب لاحتياجات الواقع، فيقول: «إن ذلك التجديد الجذري في رؤوس القرون هو العمل الثوري الكبير الذي تحتاجه الأمة، كأنما هو ثورة اجتماعية دورية»[٦٥].

وتحتاجه الأمة الآن على ضوء التداعيات الراهنة، أكثر من احتياجها إياه في أية مرحلة أخرى، أو على رأس أية مئة سابقة - هجرية أو ميلادية إن الحاجة تلح الآن إلى إعادة قراءة أصولنا الدينية قراءة تاريخانية علمية تجديدية تطويرية، لا أن ننفصل عنها ونتنكر لها إمعاناً في التبعية والاستسلام.

لقد بات من الضروري السير في الطريق الذي عبّده الرائد... الشيخ أمين الخولي للتجديد والتطور في الفكر الديني، استنقاذاً للوعي القومي وللشخصية الحضارية، بل ولوجودنا الحضاري ذاته.

د. يمنى طريف الخولي

الهوامــــش

(*) حين كنت أقوم بإعداد ومراجعة مستنسخات الطبعة الحديثة التي أصدرتها الهيئة العامة للكتاب لمجموعة مؤلفات أمين الخولي الكاملة، بدا لي هذا الاصطلاح نافذاً ومحيطاً بالموقف الثقافي للخولي، فأثبته على ظهر الغلاف الأخير لواحدٍ من هذه الأعمال، يبدو لنا أهمها، وهو جـ ٧، «المجددون في الإسلام». صدر من هذه السلسلة حتى الآن عشرة أجزاء، بديهي أنها فضلاً عن «كتاب الخير» للخولي غير المنشور، المصدر الأساسي لبحثنا هذا.

(١) أمين الخولي، مناهج تجديد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥. ص ١٠٩.

(٢) انظر: أمين الخولي، **مالك بن أنس** ـ ثلاثة أجزاء في مجلد واحد، سلسلة أعماله الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤.

(٣) عبد المنعم شميس، **فكر لايموت**، عدد أبريل ومايو ١٩٦٦ من مجلة الأدب ـ طبعة خاصة أصدرتها جامعة المنوفية، في ديسمبر ١٩٩٤.

(٤) د. حامد محمد أمين شعبان، **أمين الخولي والبحث اللغوي**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠ ـ ص ٣.

(٥) د. كامل سعفان، **أمين الخولي**، سلسلة أعلام العرب ع ١٠٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢ ـ ص ١٥٥.

(٦) الشيخ محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، دراسة وتقديم د. عاطف العراقي، دار سينا للنشر القاهرة، ١٩٨٧ ـ ص ١٥٩.

(٧) الشيخ محمد عبده، **رسالة التوحيد**، تحرير محمد رشيد رضا، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه القاهرة، ط ١٤، سنة ١٣٧١هـ، ص ٧.

(٨) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، نقلاً عن مقدمة د. عاطف العراقي، ص ٢٧.

(٩) محمد عبده، المرجع السابق، ص ١١٦.

(١٠) د. عثمان أمين، **رائد الفكر المصري: الإمام محمد عبده**، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٥ ـ ص ٧٩.

(١١) المرجع السابق، ص ٩٩.

(١٢) المرجع السابق، ص ٩٣، ٩٤.

(١٣) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، ص ١٤٥ وما بعدها.

(١٤) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(١٥) المرجع السابق، ص ١٥٨ ـ ١٥٩، وتفسير «اهدنا الصراط المستقيم» في تفسير الفاتحة في: محمد عبده، ودروس من القرآن الكريم، دار الهلال، القاهرة، ١٩٥٩م / ١٣٧٨هـ. ص ٦٩ ـ ٧٣.

(١٦) من أفضل التنظيرات لموقع أمين الخولي في هذا الإطار، انظر: أحمد محمد سالم: **إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر**، رسالة ماجستير غير منشورة كلية الآداب: جامعة طنطا، ١٩٩٥ ـ ص ٤٦، ٤٧.

(١٧) د. طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**، جـ ١، دار ابن خلدون، بيروت، ط ١، ١٩٧٦ ـ ص ٢٣٧.

(١٨) المرجع السابق، ص ١٧٥.

(*) نشرت هذه الندوة في مجلة الآداب، بيروت، العدد ١١، تشرين الأول، ١٩٦٤.

(١٩) تيزيني، **من التراث إلى الثورة**، ص ١٧٤.

(*) من الأعمال المتميزة لأمين الخولي بحثه (**رسالة الأزهر في القرن العشرين**). وكان علي ماهر قد أعلنت عام ١٩٣٦ عن مسابقة في عدة مواضيع منها هذا الموضوع. وكان الخولي قد انتهى من بحثه هذا قبل الإعلان عن المسابقة، ولأنه اختير عضواً في لجنة التحكيم. فلم يتقدم ببحثه وأهداه إلى الأزهر بعد صدور الحكم. أصدر الأزهر الطبعة الأولى لهذا البحث ونفدت فوراً. وقد توالت طبعاته فيما بعد. والجدير بالذكر أن الخولي بدأه بالدهشة والتهكم من أن تشغلنا رسالة الأزهر في القرن العشرين الميلادي، وليس في القرن الرابع عشر الهجري!!

(٢٠) د. رؤوف عباس أحمد، **تاريخ جامعة القاهرة**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤ ـ ص ٣٤.

(٢١) د. كامل سعفان، **أمين الخولي**، ص ١٢٦.

(٢٢) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، ص ١٩٤.

(٢٣) انظر: الجزء التاسع من سلسلة الأعمال الكاملة لـ: أمين الخولي، **صلة الإسلام بإصلاح المسيحية**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣.

(٢٤) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، النهضة المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٧١ ـ ص ٣٦٣.

(٢٥) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية**، جـ ١، دار الفارابي، بيروت، ط ٦، ١٩٨٨ ـ ص ٧٥.

(٢٦) د. عبد الغفار مكاوى، **لا أقول وداعاً**، مجلة الأدب، م. س، ص ٦٨. وأيضاً.

محمود أمين العالم، **الإنسان موقف**، دار قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٢ ـ ص ٦٢.

(٢٧) Karl R. Popper. Gbjective Knowledge: An Evolutionary Approach. Clarendok Press, Oxford, 1976. PP. 242 - 267.

(٢٨) K. Popper. Unended Quest. Fontana Coliing. Glasgow. 1976. P. 167.

(٢٩) أمين الخولي، **كتاب الخير: دراسة موسعة في الفلسفة الأدبية مطبقة على الحياة الشرقية والتفكير الإسلامي**، محاضرات غير منشورة، سنة ١٩٢٧.

(٣٠) د. توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها**، دار النهضة، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٧. ص ١٦٣، ٤٢٧.

(٣١) أمين الخولي، كتاب الخير، ص ٦٩ : ٧٣.

(٣٢) طرح إخوان الصفاء بالذات إرهاصات بالغة الوضوح لنظرية التطور. راجع الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعية في:

رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، جـ ٢، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧. ص ١٧٨ وما بعدها.

(٣٣) أمين الخولي، كتاب الخير، ص ٥٧.

(٣٤)، (٣٥) المرجع السابق ص ٦٦.

(٣٦) د. كامل سعفان، **أمين الخولي في مناهج تجديده**، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، سنة ١٩٧٧ ـ ص ٧٤.

(٣٧) أمين الخولي، **المجددون في الإسلام**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢ ـ ص ١٥١.

(٣٨) أمين الخولي، **مشكلات حياتنا اللغوية**، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٧ ـ ص ٦١.

(٣٩) أمين الخولي، المجددون في الإسلام، ص ٦٢، ٤٨.

(+) إننا نصر على هذا العنصر إصراراً. فليس هيناً أن يدافع شيخ أصولي عن نظرية التطور الداروينية. وقد يقدم إلى الأذهان هجوم السلفيين المعهود، وأن هذا قصراً على ثقافتنا. والواقع أنه لايزال ماثلاً في أقوى معاني الروح العلمية في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد أشار الخولي إلى أن التطور في الولايات المتحدة لايزال يلقى مقاومة عنيفة من بعض التيارات.

وحين دخلت متحف التاريخ الطبيعي في نيويورك تلمست بوضوح الجهد الخارق والمنهجي المبسط الجميل في إقناع جمهرة الزائرين بنظرية التطور بكل الوسائل العينية والبطاقات التفسيرية. أما في متحف التاريخ الطبيعي في شيكاغو فقد رأيتُ قاعة مخصصة للنزاع الذي لايزال دائراً *بين الكنيسة وبين التطور. وثمة إقرار لأستاذ في جامعة نبراسكا بأنه في كل محاضرة ثمة طالب واحد على الأقل يناقشه في أن نظرية التطور تعارض الدين وهي لهذا مرفوضة.* ولايفوت معرض شيكاغو إبراز إن العلاقة بين العلم والدين ليست موضوعاً لمواعظ يوم الأحد ولا للمعالجات الصحفية السريعة.

لعل كل هذا يؤكد رأي الخولي بأن هذا النزاع بين التطور والدين نابع فقط من نصوص التوراة.

(٤٠) *كامل سعفان، أمين الخولي في مناهج تجديده، ص ٣٠.*

(٤١) كامل سعفان، أمين الخولي، ص ٢٤.

(٤٢) سلامة موسى، **أحلام الفلاسفة**، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٦١ ـ ص ٧٦.

(٤٣) أمين الخولي، كتاب الخير، ص ٤٤.

(٤٤) John Mynard Smith. The Theory of Erolution. Penguin. London, 1975. P. 42.

(٤٥) Karl Popper. Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. P. 267.

(٤٦) أمين الخولي، كتاب الخير، ص ٥٣.

(٤٧) المرجع السابق، ص ٥٥.

(٤٨) في تفصيل قضية التطور اللغوي عند الخولي، انظر:

د. حامد محمد أمين شعبان، أمين الخولي والبحث اللغوى، ص ١٦٦ : ٢٢٨.

وعن تجديده في اللغة والنحو: د. كامل سعفان، أمين الخولي في مناهج تجديده، ص ١٢٣ : ١٥١.

(٤٩) أمين الخولي، مناهج تجديد، ص ١١.

(٥٠) المرجع السابق، ص ٥٣.

(٥١) أمين الخولي، مشكلات حياتنا اللغوية، ص ٦١، ٦٢.

(٥٢) المرجع السابق، ص ٥٥.

(٥٣) د. حامد شعبان، أمين الخولي والبحث اللغوي، ص ١٦٣.

(٥٤) أمين الخولي، المجددون في الإسلام، ص ٤٠ : ٥١.

(٥٥) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٥٦) د. كامل سعفان، أمين الخولي في مناهج تجديده، ص ٧٠.

(٥٧) أمين الخولي، المجددون في الإسلام، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٥٨) أمين الخولي، **من هدى القرآن**، سلسلة الأعمال الكاملة (١)، القاهرة، ١٩٧٨ ـ ص ١٩٨.

الاقتباس من الجزء الأخير «في أموالهم» الذى صدر مرة أخرى في هذه السلسلة، كتاباً مستقلاً بنفس العنوان «**في أموالهم**»، بعد نفاذ «**من هدى القرآن**» وإعادة إصداره في ثلاثة كتب مستقلة.

(٥٩) المرجع السابق، ص ٢٠٠.

(٦٠) أمين الخولي، المجددون في الإسلام، ص ٥٢.

(٦١) انظر لماذا علم الكلام هكذا وضرورة تجديد علم الكلام في:

د. يمنى طريف الخولي، ***الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل***. دار الثقافة، القاهرة ـ ١٩٩٥.

(٦٢) أمين الخولي، مناهج تجديد، ص ٢٣٣ وما بعدها.

وقارن: د. حامد سعفان، أمين الخولي في مناهج تجديده، ص ٩٨ : ١٢٢.

(٦٣) د. حامد سعفان، أمين الخولي، ص ٨٥، ١٢٨.

(٦٤) S. Huntington, The Clash of Civilizations, in: Foreign Affairs, 71. 3, Summer 1993. PP. 23: 49.

(٦٥) أمين الخولي، المجددون في الإسلام، ص ١٧.

المصـــادر والمراجـــع

أولاً: مصادر البحث:

١ ـ أمين الخولي، كتاب الخير: دراسة موسعة في الفلسفة الأدبية مطبقة على الحياة الشرقية والتفكير الإسلامي، محاضرات غير منشورة، سنة ١٩٢٧. (المخطوطة).

٢ ـ أمين الخولي، سلسلة الأعمال الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة. صدر منها عشرة كتب كالآتي:

ـ من هدى القرآن، ١٩٧٨.

وبعد نفاذه أعادت الهيئة إصداره في ثلاثة كتب مستقلة سنة ١٩٨٧ هي في رمضان ـ القادة الرسل ـ في أموالهم: مثالية لا مذهبية.

ـ مشكلات حياتنا اللغوية، ١٩٨٧.

ـ المجددون في الإسلام، ١٩٩٢.

ـ الجندية والسلم، واقع ومثال، ١٩٩٢.

ـ صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، ١٩٩٣.

ـ مالك بن أنس: ثلاثة أجزاء في مجلد واحد، ١٩٩٤.

ـ مناهج تجديد: في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ١٩٩٥

ثانياً: المراجع العربية:

١ ـ أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، النهضة المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٧١.

٢ ـ د، توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها، دار النهضة، القاهرة ط ٢، ١٩٦٧.

٣ ـ د. حامد محمد أمين شعبان، أمين الخولي والبحث اللغوي، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠.

٤ ـ حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، جـ ١، دار الفارابي، بيروت، ط ٦، ١٩٨٨.

٥ ـ د. رؤوف عباس أحمد، تاريخ جامعة القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤.

٦ ـ سلامة، أحلام الفلاسفة، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٦١.

٧ ـ د. طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، جـ ١، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٦.

٨ ـ د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري: الإمام محمد عبده، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٥.

٩ ـ د. كامل سعفان، أمين الخولي، سلسلة أعلام العرب، العدد ١٠٣، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢.

١٠ ـ د. كامل سعفان، أمين الخولي في مناهج تجديده، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية، القاهرة، ١٩٧٧.

١١ ـ محمد عبده (الأستاذ الإمام)، رسالة التوحيد، تحرير محمد رشيد رضا، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط ١٤، ١٣٧١هـ.

١٢ ـ محمد عبده (الأستاذ الإمام)، الإسلام دين العلم والمدنية، دراسة وتقديم د. عاطف العراقي، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٨٧.

١٣ ـ محمد عبده (الأستاذ الإمام)، دروس من القرآن الكريم، تقديم طاهر الطناحي دار الهلال، القاهرة، سلسلة كتاب الهلال، العدد ٦، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩. (يحوى ترجمة للأستاذ الإمام بقلم الشيخ مصطفى عبد الرازق، ص ٢٠: ٤٢).

١٤ ـ د. يمنى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٥.

١٥ ـ رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، الجزء الثاني، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧.

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

1 - Huntington, S., The Clash of Civilization, in: Foreign Affairs, 71, 3, Summer 1993. PP. 23: 49.

2 - Mynard Smith, John, The Theary of Evolution, Penguin, London, 1975.

3 - Popper, Karl R., Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, Clarendon Press, Oxford, 1976.

4 - Popper, Karl R., Unended Quest, Fontana Collings, Glasgow, 1976.

أمين الخولى

كتاب الخير

دراسة موسعة للفلسفة الأدبية
مطبقة على الحياة الشرقية والتفكير الإسلامى

ـ ١ ـ

ـ مذهب أفلاطون = ٤٢٨ ـ ٣٤٧ ق.م ـ

أحد أساطين المدرسة السقراطية وتلميذ سقراط الذي دون في فلسفته التآليف الكثيرة الواسعة وهو في أصحاب المذاهب الخلقية متوسط كمالي وقف بين اللذية القورينائية والأخلاق الرواقية فرفض أن تكون اللذة مقياس الخير لكنه لم يهدرها بل اجتهد في ضبطها فجعل المقياس حاسة معتدلة يضبطها العقل ويوضح ذلك توسطه هذا تشبيهه النفس الإنسانية بعربة يجرها جوادان أصيلان هما الغضب والشهوة وسائقها هو العقل فلا بد من أن تتوازن ما بين الجوادين والسائق بحيث يخضعهما ويذعنان لأمره حتى يستقيم سير العربة. فاللذة والألم عنده ينبوعان يفجرهما الإله ويسيلان بفيضان دائماً فأخذ عنهما في اعتدال خير. والطريق الوحيد في اكتساب السعادة في رأيه هو الفضيلة لأنها تدعم الألفة فتحقق المنفعة والسعادة. وأما الرذيلة فتنفر قلوب الأفراد وتسلح بعضهم ضد البعض حتى ما يستطيع الشرير أن يكون صديق الشرير بل يأكل بعضهم بعضاً. ومن أجل هذا التوسط كان أفلاطون دائباً على بيان أن الفضيلة أجمل شيء في ذاتها كما أنها أنفع وأسعد شيء.

ونستطيع كما سلف أن نعتبره غائياً لأنه يدعو إلى غاية من الكمال الإنساني بتحقيقها تتكون الفضيلة وتبيين توسطه وغائيته في :ـ

ـ شرح فكرته ـ

وجملة ذلك أنه يوحد الفضيلة والمعرفة كأستاذه سقراط ويرى أن بين العلم والعمل تلك الصلة التي بيناها ثم يزيد على ذلك بيان المعرفة بمحاولة بيان المعروف وهو النفس الإنسانية فيقول: من هذا الإنسان قد صنع من المادة على مثال حقيقي خالد وروحه ليست إلا قبساً من الروحانية الخالدة قد اتصل في هذا العالم بالمادة وهذا المثال الخالد دائم السمو في الأفق الأعلى الشبيه

الصفحة الأولى من الأصل المخطوط

— الأخلاق عند الفرس —

والأمم الثلاث التي هي قولنا غير سامية (على خلاف أصل العربي) أما هذه الأمم الفارسية فآرية يجمعها والهنود واليونان والرومان وجمهرة الأوروبيين الحديثة أصل نسبي واحد.

وهذه الأمم بالنسبة إلى الأمم السابقة أحدث عهداً بالحضارة إذ يبدأ تاريخها المعروف قبل الميلاد ببضعة قرون فحياتها المدنية موازية لحياة اليونان في ذلك. وقد كان بينها وبين اليونان من الصراع ما كتب به الصفحة الأولى في تاريخ المسألة الشرقية أي تدافع الشرق والغرب. تلك المسألة التي لا تزال إلى اليوم قضية سياسية اجتماعية لم تحل وربما لا تحل.

وقد كان موقع هذه البلاد معيناً لها على الاحتكاك بأمم كثيرة من ذوات الحضارة فهي جارة الهنود ووارثة الكلدانيين ومخالطة اليونان.

الصفحة الأخيرة من الأصل المخطوط .

مــذهب أفــلاطون

=٤٢٨ـ ٣٤٧ ق . م

أحد أساطين المدرسة السقراطية وتلميذ سقراط الذى دون فى فلسفته التآليف الكثيرة الواسعة وهو فى أصحاب المذاهب الخلقيه متوسط كمالى وحد بين اللذية القورنبائيه والإهمال الرواقى فرفض أن تكون اللذة مقياس الخير لكنه لم يهدرها بل اجتهد فى ضبطها فجعل المقياس حاسية معتدله يضبطها العقل ويوضح لك توسطه هذا تشبيهه النفس الإنسانية بعربة يجرها جوادان أصيلان هما الغضب والشهوة وسائقها هو العقل فلا بد من أن تتوازن ما بين الجوادين والسائق بحيث يخضعهما ويذعنان لأمره حتى يستقيم سير العربة . فاللذة والألم عنده ينبوعان يفجرهما الطير وسيظلان يفيضان دائما فإطاعتهما فى اعتدال خير. والطريق الوحيد فى اكتساب السعادة في رأيه هو الفضيلة، لأنها تدعم الألفة فتحقق المنفعة والسعادة. وأما الرذيلة فتنفر قلوب الأشرار وتسلح بعضهم ضد البعض حتى ما يستطيع أن يكون صديق الشرير بل يأكل بعضهم بعضا. ومن أجل هذا التوسط كان أفلاطون دائباً على بيان أن الفضيلة أجمل شيء في ذاتها كما أنها أنفع وأسعد شيء.

ونستطيع كما سلف أن نعتبره غائيا لأنه يدعو إلى غاية من الكمال الإنسانى بتحقيقها لتكمل الفضيلة ونتبين توسطه وغائيته فى:-

ـ شرح فكرته ـ

وجملة ذلك أنه يوحد الفضيلة والمعرفة كأستاذه سقراط ويرى أن بين العلم والعمل تلك الصله التى بيناها ثم يزيد على ذلك بيان المعرفة

بمحاولة بيان المعروف وهو النفس الإنسانيه فيقول: أن هذا الإنسان قد صيغ من المادة على مثال حقيقى خالد وروحه ليست إلا قبساً من الروحانية الخالدة قد اتصل فى هذا العالم بالمادة وهذا المثال الخالد دائم السعى فى الأفق الأعلى إلى التشبه بمركز المثل الذى هو غاية الغايات فى الجمال والكمال وهو الله فمن حيث كانت تلك حقيقة النفس وقد تقرر أن غاية المعرفة النظرية هى نفسها الغاية العلمية فالفضيلة فى التشبه بالله والسعى إلى التكمل وذلك بتنظيم قوى النفس حتى تتوفر لها فضائل أربع أصيلة هى:-

الحكمة ـ الشجاعة ـ العفة ـ العدالة . وفى سبيل:-

- بيان هذه الفكرة -

نرى أننا مضطرون إلى الإلمام بفلسفته العامة لأنها كلها تنساق إلى بيان فلسفته الأدبية لأن حقيقة الخير هىُ أهم ما يعتنى به عنده ولذلك شغلت تلك مبدأ فلسفته ووسطها ونهايتها. فالمنطق وهو المبدأ إنما يعنى به لوضع رأس الزاوية. وأساس البحث والطبيعة وهى الوسط إنما تبحث من حيث هى مظهر للخير بقدر ما انتشر فى العالم. والأخلاق وهى فى النهاية بحث عن حقيقة الخير وبذلك كانت فلسفة أفلاطون فى جملتها نوع من ـ الأجانولوجيا ـ علم الخير ـ من أجانوس أى حسن، ولوجوس أى علم أو بحث. ومن حيث رأينا ضرورة التعرض لجملة فلسفته فإن من الحق أن تقرر أنها فلسفة مبهمة غامضة لا يكاد يستطاع تحديدها ولا تقسيمها وذلك لأسباب منها وأهمها:-

(١) أنه لم يعتمد على فلسفة أستاذه سقراط فقط بل ألمَّ بفلسفات أخرى فجمعها ودرسها وخرج من مزجها بفلسفة له خاصة فكان هذا الجمع

والتوفيق مثار تعقيد وصعوبة. ومن أجل هذا كان له ما ليس لأستاذه سقراط من عناية بدرس الطبيعة لأنه رآها ضرورية لدرس الفلسفة الأدبية التى كانت غرض أستاذه الأهم وغرضه كذلك وبهذا أحاط أفلاطون بكل الاتجاهات السابقة مع حفظ اتجاه أستاذه.

(٢) أن فلسفته قد نمت رويدا رويدا وتحسنت بالتدريج فلم ترسم جملة واحدة فتبدو صورتها مضبوطة محدودة بل كان للتجارب والرحلة والسن يد فى تغيير بعضها وتعديله حتى خالف بعض ما كتب فيها البعض الآخر هذا مع:-

(٣) أن مصادر هذه الفلسفة كثيرة لكثرة ما كتب أفلاطون من كتب واسعة مع صعوبة ترتيبه ترتيبا تاريخيا يعرف به السابق واللاحق فيستعان بذلك على وضع نظام لتدرج فكرته وتطورها وتحديد مانالها من تغيير بنسخ المتأخر منها للمتقدم كل ذلك مع:-

(٤) أن شكلها التى كتبت به غير محدود لأنه وضعها فى محاورات قصصية تدور بين شخصين أو أشخاص(كما رأيتم فى الكتابين الرابع والسابع من جمهوريته عن الفضائل الأربع والمثل اللذين قرأناهما)وتلك المحاورة لا يسهل أخذ المعنى منها منضبطاً لما يجرى فيها من أخذ ورد ينقسم فيه شرح الفكرة بين أكثر من واحد ولما فيها من إعادة بعض البراهين حتى تثبت وما أشبه ذلك وكل هذا إلى:-

(٥) أن الشعر والفن يمتزج فيها بالفلسفة والعلم امتزاجاً شديداً إذ كان أفلاطون فى شبابه أديباً فبقيت فيه أثار ذلك الميل بعد ترك الأدب والعكوف على الفلسفة ومازالت تظهر فنيته واستعاراته وتشبيهاته

التجسيمية وتجوزاته وكناياته الكثيرة التى تزيد صعوبة الفن ـ وبخاصة مع أسلوب المحاورة. ولقد يحسن أن ألفتك إلى أن هذا الوصف الإجمالى لفلسفة أفلاطون الوصف الذى أتفق عليه مؤرخو الفلسفة من الغربيين كفيل بأن يكشف لك عن ناحية المعارضة بيننا وبين العقيدة الإسلامية ـ الفطرية ـ فنرى أن هذه الحرب الثائرة العجاج ليست إلا اجهاداً فى غير عدو وكما يقولون وقد بسّطتُ هذا المعنى كثيراً فى الشرح العام للفلسفة اليونانية.

وإذا كان لابد لنا من فهم جملة الفلسفة الأفلاطونية لاجتلاء فلسفته الأدبية فإنا نتقدم إلى درس نظرية هى الصخرة الأساسية للبناء الأفلاطونى تلك هى :-

نظرية المثل ـ الأيدياليزم الأفلاطونى-

وهى مظهر واضح لاثنينية أفلاطون وتقريره: أن لهذا العالم أصلين هما- المادة والروح - وتمييزه: الأولى- المادة- بخاصة التغير والتحول وعدم الثبات، الثانية - الروح - بالثبات والخلود والبقاء على حال واحدة كما أنها مظهر لبيان هذا الخلود بتقريره سبق حياة الروح فى عالم آخر غير هذا العالم كانت فيه بعيدة عن أوراق هذا العالم السفلى سعيدة مطمئنة مجاورة لحقيقة الخير ومصدر الجمال والكمال ممتعة بعلم يكشف لها كل شئ.

وهو مبين فى نظريته تلك اتصال العالمين السفلى والعلوى ونوع ذلك الاتصال وكيف كان تعرفاً للنفس الإنسانية- إذ يقرر أن مافى هذا العالم المحسوس ليس إلا ظواهر لا وجود لها بذاتها- وإنما هى ظلال لحقائق

أخرى وراء هذا العالم- وأن الصور الذهنية والحقائق العقلية التي تجدها وإن تكن غير متبدلة ولامتحولة كالمحسوسات إلا أنها ليست نهاية المعرفة وغاية الوجود بل وراء ذلك كله حقائق جوهرية ثابتة خالدة لاتتبدل ولاحاجة بها إلى الحس والمادة والعلم بها هو اليقين الصحيح والمعرفة الحقة فكل شئ فى هذا العالم موجود بذاته قبل أن يظهر فيه ويتحيز وقبل أن تدركه الأذهان وتوضع له التعاريف والحدود وتلك الحقائق الخالدة المجردة غير المحسوسة والموجودة فى العالم الذى وراء عالمنا. هذا هو مايدعوه أفلاطون:- المثل، الفكرة ، أو العقول- ترجمة أيديا- أو أيدوس- اليونانية ومعناها مثال أو فكرة ومنها أخذت النظرية اسمها.

وهو يصف هذه المثل أو الحقائق الخالدة فيقول: (إنها مرتبة حسب كمالها- وأولها وأرقاها- المثال الأسمى، وحقيقة الخير والفكرة أو العقل الذى وجد بنفسه قبل أن يوجد الزمان وسيوجد بعده ولاعلاقة له به، ذلك هو الله الذى صدر عنه كل شئ وصدرت عنه المثل كلها وصدر عنه العالم مصوغاً من المادة المجردة عن الشكل وفق هذا المثل إذ أراد الله أن يكون كل شئ على شبهه بقدر الإمكان فنظر إلى الحقائق الخالدة الصادرة عنه وصاغ هذا العالم الدنيوى على مثاله- فكان من اتصال الحقيقة بالمادة العديمة الشكل غير الكاملة أن بقيت فى هذه الموجوادت الدنيوية آثار النقص المادى التى تبدو فى ميول الناس الشريرة ويحاول أفلاطون:-

- بيان النظرية -

فى الكتاب السابع من كتاب الجمهورية على طريقته الشعرية بالتمثيل والتشبيه المحسوس حين يريد شرح حقيقة التهذيب النفسى وأنه فى الواقع ليس إلا لفتاً للنفس إلى جهة الصواب لاخلقاً لمبدأ جديد

ولاتلقيناً له لأن النفس قد آنست إلى الحقائق فى حياتها السابقة فى العالم الثاني- يبين ذلك فيقول لصاحبه وهو يحاوره (لنتصور طائفة من الناس مكبلين بالسلاسل منذ ولادتهم يقيمون فى كهف تقابل ظهورهم مدخله ووراءهم نار مشتعلة ذات لهب بينها وبينهم طريق يمر عليه أناس أمامهم جدار إلى مستوى رؤسهم فيخفيها ويأذن برؤية ماحملوه فوقها فتلقى ظلالها بسبب اللهب الذي وراءها على جدران باطن الكهف أمام عيون السجناء فتظهر تلك الظلال أنها هى اليقينيات الوحيدة فإذا فرض أن أحد السجناء حُلَّ من أغلاله وصعد إلى ضوء النهار وألف بالتدريج رؤية ماحوله فتسنى له إدراك حقيقتها فنسبة شخص كهذا إلى السجناء السفليين كنسبة الفيلسوف إلى العامة المهذبين تهذيبا ناقصاً فإذا أعاد هذا إلى الكهف واستأنف مركزه وعمله السالفين كان فى أول الأمر موضوع هزء الرفاق كما أن الفيلسوف الحقيقى موضوع هزء الناس- على أنه متى استرد ألفته للسجن كانت معرفته فائقة معرفة رفقائه السجناء باعتبار الظلال والحقائق التى وراءها).

يعنى بذلك كما ترى فى التشبيه بالكهف والسجناء الحياة الدينا وأهلها، ومايشهدون فى عالمهم هذا هوتلك الظلال الواقعة على جدران الكهف والتي لاحقيقة لها بذاتها وإنما هى صور الأشياء التى وراء الحائط أى الحقائق الخالدة التى وراء هذا العالم خارج حدود الكهف والنور الذى يفيض عليها فتظهر صورها هو نور حقيقة الخير والمثل الأعلى أى (الله) الذى يرمز له بالشمس مصدر اللهب- والسجين الذى حلَّ من عقاله هو الفيلسوف الذى حلق إلى مافوق عالم المادة وتعرف الحقائق الخالدة الثابتة فأدرك اليقين.

تلك هى النظرية وبيانها وهى فيما يرى مؤرخو الفلسفة ودارسوها وكما يظهر لكم لاتزال فيها نواح غامضة ينقصها الجلاء ينقصها بيان عدد المثل وتحديدها وبيان هل لكل شئ حسى أو معنوى مثال.

أولاً- ينقصها بيان نظام المثل فى ترتيبها وتدرجها- ينقصها الإثبات والتأييد ففيها الكثير من الأساطير والخرافات والدعاوى المجردة والتخيلات الشعرية- ونظرية المثل هى أصل ماعرف عندنا من أمر العقول العشرة وشغل محلاً فسيحاً فى الفلسفة الإسلامية وأبحاث العقائد شرحاً وتفصيلاً ورداً وتأييداً بما لايتسع المقام هنا لبيانه فارجع إليه إن شئت فى مظانه وحسبنا من هذا مابسطنا فى الدرس. وبفهم النظرية المثالية تنكشف لنا:-

- فلسفة أفلاطون الخلقية -

فحيث كان الإنسان صورة لمثال حقيقى خالد صادر عن الله عامل على التشبه به فالخير هو تحقيق ذلك المعروف بالتشبه بالله على قدر الإمكان وهو يشرح ذلك التشبه فيقول:- إنه يكون بسلامة جميع أجزاء الروح وتناسقها التام- ولذا قسم الفضيلة حسب قوى الإنسان الروحية وفى:

- بيانها -

يتعرف أفلاطون الفرد بتعرف الجماعة والدولة لأنها صورته المكبرة فيبين ذلك فى الكتاب الرابع من الجمهورية. وهو الذى عقده لبيان الفضائل الأربع:- أن الدولة الصالحة- هى الحكيمة الشجاعة- العفيفة- العادلة.

(١): وحكمتها تستقر فى طبقة القضاة والحكام.

(٢): وشجاعتها فى المساعدين والجنود.

(٣): والعفاف رضاء شامل منبعث فى الأمة عامة- ويتأصل الثلاث فى جسم الدولة.

(٤): والتزام كل عمله الخاص وعدم التدخل فى شئون غيره تكون العدالة.

ومافى الدولة إنما وصل إليها عن طريق الأفراد الذين تتألف منهم إذ الدولة شخص كبير، والفرد دولة صغيرة- ففى نفس الفردعناصر متمايزة وقوى تتم بها الأعمال المختلفة. وبيُن ذلك أفلاطون بتقريره أن الشئ الواحد لايمكنه أن يعمل عملين متضادين، أو يكون فى حالين متباينين فى وقت واحد وفى موضوع واحد فحينما اتفق لنا أن نكون فى موقف كهذا حكمنا أن الموضوعات ليست واحدة بل متعددة- ويمثل هذه الملاحظة فى وجود بعض القوى فى دور من أدوار حياة الإنسان منفصلاً عن البعض الآخر يثبت تمايز هذه القوة . وبالملاحظة أيضا يراها ثلاث قوى تعمل كل منها على حدة فى أعمالنا المختلفة فبإحداها نتعلم، وبأخرى نغضب، وبأخرى نتوق إلى لذائذ الطعام والشراب والتوليد وهى تقابل مثلها فى الدولة فالعقل يقابل فى الدولة الحكام والغضب يقابل المنقذين، والشهوة تقابل العاملين المتمرنين من صناع وزراع وتجار.

وعلى هذا تكون الفضائل فى الفرد أربعاً هى تلك التى فى الدولة- فالفضيلة الخاصة بقوة التعلم والتعرف هى- الحكمة- وفضيلة قوة الغضب هى- الشجاعة- وفضيلة قوة الشهوة هى- العفة- وفضيلة الكل

التى تكمل بها وظيفتها وتقوم كل واحدة من الثلاث بعملها الخاص غير متدخلة فى عمل سواها هى- العدالة-.

فالعدالة نوع من الوئام الطبيعى وهى حال العقل الصحية والسجية الفطرية للنفس، والجور والتعدى هو المرض واضطراب الفطرة- تلك هى الفضائل والأصول التى هى جماع الخيركله والتى بها يتم التشبه.

ولقد يجمل بنا فى هذا المقام أن نذكر ماأصابت تلك النظرية من رواج عند المسلمين فى اشتغالهم بالفلسفة والأخلاق فإنك تراها فى أبحاثهم عن النفس وفى أبحاثهم الخلقية الصرفة وفى أبحاثهم الخلقية التصوفية وفى الكتابات الوعظية وغيرها بل تعجب إذ تراها تتحكم فى ميدان النقد الأدبى عند القوم وتعتبر دستوره فتسمع قدامة بن جعفر يقول فى كتابه نقد الشعر عند الكلام على نعت المديح مانصُه: (إنه لما كانت فضائل الناس من حيث أنهم ناس لا من طريق ماهم فيه مشتركون مع سائر الحيوان على ماهى عليه أهل الألباب من الاتفاق فى ذلك إنما هىَ العقل والشجاعة والعدل والعفه كان القاصد لمدح الرجال بهذه الأربع خصال مصيباً فى المدح والمادح بغيرها مخطئاً).

ونسوق هنا طرفاً من تناول القوم للنظرية الأفلاطونية الخلقية بالشرح والإيضاح وفاء بحقهم واستزادة فى بيان النظرية نفسها. فمن ذلك قول ابن مسكوية سنة٤٢١هـ فى كتابه تهذيب الأخلاق: (وقد تبين للناظر فى أمر هذه النفس وقواها أنها تنقسم إلى ثلاثة أعنى القوة التى بها يكون الفكر والتمييز والنظرفى حقائق الأمور والقوة التى بها يكون الغضب والنجدة والإقدام على الأحوال والشوق إلى التسلط والترفع وضروب الكرامات- قلت وقد يصف غيره هذه القوة بأنها ما تدفع به مايضر البدن

ومايؤلمه- والقوة التى بها تكون الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ التى فى المآكل والمشارب والمناكح وضروب اللذات الحسية.

وهذه الثلاث متباينة ويعلم ذلك من أنها إذا قوى بعضها آخر بالآخر وربما أبطل أحدهما فعل الآخر- فالقوة الناطقة هى التى تسمى الملكية- (قلت وقد يسمونها النقلية والمنطقية) وآلتها التى نستعملها من البدن الدماغ (والقوة الشهوية وهى التى تسمى البهيمية) وآلتها التى يستعملها من البدن الكبد- قلت وقد يقال البطن- والقوة النفسية هى التى تسمى السبعية وآلتها التى تستعملها من البدن القلب فلذلك وجب أن يكون عدو الفضائل بحسب أعداد هذه القوى وكذلك أضدادها التى هى رذائل فمتى كانت حركة النفس الناطقة معتدلة وصادرة من ذاتها وكان شوقها إلى المعارف الصحيحة (لا المظنونة معارف وهى بالحقيقة جهالات) حدثت عنها فضيلة العلم وتتبعها الحكمة- أقول: نرى من القوم من يبين أن المراد بالحكمة مافى قوله تعالى:- (يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً) كما أن منهم من لايرى ذلك وهو الأولى- ومتى كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير متأبية عليها فيما تقسطة لها ولامنهمكة فى اتباع هواها حدث عنها فضيلة العفة وتتبعها فضيلة الشجاعة ومتى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة فيما تقسطه لها فلا تهيج فى غير حسيتها ولاتحس أكثر مما ينبغى لها حدثت عنها فضيلة الحلم وتتبعها فضيلة الشجاعة ثم يحدث عن هذه الفضائل الثلاثة باعتدالها ونسبة بعضها إلى بعض فضيلة هى كمالها وتمامها وهى فضيلة العدالة فلذلك أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربع هى

الحكمة ....الخ ويهتم القوم بالتوفيق بين الدين والفلسفة فنرى أثر هذا في تناولهم للنظرية الأفلاطونية إذ يسمون النفس الملكية بالنفس المطمئنة والغضبية بالنفس اللوامة، والشهوية بالأمارة «راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى جـ١ سنة ٤٩٠ طبع الأستانة» لأنهم وجدوا هذه النعوت للنفس في القرآن الكريم فأبوا إلا أن يردوها لرأى أفلاطون وفلسفته وقد عرفت في كثير من المواطن منهجي في هذا كما تراهم يجتهدون في رجع كل ماتعارفته الناس من مكارم أو تحدث به شعراؤهم أو حكماؤهم أو ذكر في الدين بسبب أو معنى ما إلى هذه الأصول فيجعلون تحت كل واحد منها أنواعا وإليك جملة من بيان صاحب التهذيب لهذا إذ يقول مامخلصه: (تحت الحكمة الذكاء- أي سرعة انقداح النتائج- والذكر- أي ثبات صورة مايلخصه العقل أو الوهم من الأمور- والتعقل- أي موافقة بحث النفس عن الأشياء لما هي عليه- وسرعة الفهم وصفاء الذهن- أي استعداد النفس لاستخراج المطلوب- وسهولة التعليم- أي حدة فهم الأمور النظرية-.

وتحت الشجاعة- كبر النفس والنجدة وعظم الهمة والثبات، والصبر، والحكم وعدم الطيش والشهامة واحتمال الكد- أي قوة النفس في استعمال آلات البدن في الأمور الحسية بالتمرين وحسن العادة- والفضيلة الثالثة هي العفة- ويتبعها السخاء- فجعل تحت العفة الحياء والدعة والصبر- والفرق بين هذا وبين الصبر الذي سبق في الشجاعة أن الأول يكون في الأمور الهائلة، والثاني يكون في الشهوات الهائجة- والحرية- أي فضيلة كسب المال من وجهه وإعطاؤه في وجهه- والقناعة والدماثة- أي حسن الانقياد لما يجمل والمسارعة إلى الجميل-

والانتظام- أي حسن الترتيب والتقدير على ماينبغى وحسن الهدى- أى حب تكميل النفس بالزينة الحسنة- والمسالمة- أى الموادعة بلا اضطرار. والوقار والورع- أى لزوم مافيه كمال النفس وتحت السخاء خاصة أمور هى:- الكرم والإيثار والنبل- أي السرور بالفعل العظيم والابتهاج بالتزام ذلك. والمواساة والسماحة- أى بذل بعض مالا يجب- والمسامحة- ترك بعض مايجب.

وتحت العدالة- الصداقة والألفة- أى اتفاق الآراء والعقائد. وصلة الرحم والمكافأة أى مقابلة الإحسان بمثله أو مايزيد عليه. وحسن الشركة، وحسن القضاء- أى المجازاة بغير منٍّ ولاندم. والتودُّد- أى طلب مودة ذى الفضل، والعبادة.

وإلى هنا تبين لكم مذهب أفلاطون وشرح المسلمين له والتطبيق عليه تطبيقاً استأثر بشطر كبير من كتاباتهم فى الأخلاق ولوتقدمنا إلى:

- نقد المذهب -

لحق أن نقدر بإعجاب تلك النزعة الإلهية فى أفلاطون، النزعة التى اعتمد فيها سمو روحه وصفاء نفسه فحدث عن العالم الثانى حديث الشاهد الماثل ونعت الإله بصفات الخيرية والكمال تلك الروح المحلقة التى فاض عليها نور حقيقة الخير وشمس الوجود فجعل الخير كل الخير فى التشبه بها وتقدير سعادة المرء كما نلاحظ عليه مايأتى:-

أ: أنه تابع أستاذه فى جعل الفضيلة معرفة فكان لهذا من الآثار مالقول أستاذه مما أسلفنا بيانه فهو:

١- يتناقض فى القول بأن الفضيلة لاتعلم مع تقدير أنها علم وما اتجه آنفاً إلى أستاذه سقراط فى ذلك يتجه إليه بل تذكّر دائما أننا لم نعرف رأى أستاذه إلامن كتاباته. -

٢- ينتهي إلى جبرية كجبرية سقراط بتقرير أن الفضيلة هبة وهي تضيع أساس الخلقية كما بينا.

٣- تقرير أن العلم يتبعه العمل حتماً ولابد أن يعمل كل شخص متى علم فهو تلازم غير مسلم كما أوضحناه من قبل.

٤- ينتهي بالفضيلة إلى أن تكون ضرباً من التأول المجرد لا وجود للواجبات الأدبية الإيجابية معه كما سبق.

واستوف بيان تلك النقط الأربع فيما مضى من نقد مذهب سقراط خشية إملالك بالإعادة.

ب: أنه فيما حاول بيانه من التعريف بالنفس الإنسانية قد اعتمد على نظريته في المثل وهي مزيج من الشعر والفلسفة والأساطير والحقيقة- ولاشئ فيها من الواقع العلمي فهي كما يقول أرسطو عنها خيال فارغ لافائدة فيه.

جـ: أنه مع ذلك ينتهي بتقريرها إلى نتيجة هي عكس ماكان ينتظر- فهو يجعل الجسم حائلا يعوق النفس وينتقص الروح- ومن اتحاده بها جاءت الأمراض الخلقية مع أن هذا الجسم مظهر الروح ومجلاها في هذا العالم فكان الأخلق به أن يعتبر وسيلة لتحقيق غاياتها فيه وآلة لها مساعدة لامانعاً وحائلاً.. ونكتفي بذلك لنتقدم إلى:

- ارسطو-٣٨٤-٣٢٢ق.م -

تلميذ أفلاطون وخاتم السقراطيين الكبار والذى عرف باسمه المنطق القديم وهو رأس المشائين إذ يعلم ماشياً في حدائق مدرسته (لوكيون) ويدعوه العرب المعلم الأول.

وهو بين ذوى المذاهب الخلقيـة متـوسط لايهدر اللذات على الإطلاق بل يرى للذة أهمية كبرى فى التربية والحياة فبها وبالألم تقاد تربية الشبيبة كما تضبط (الدفة) سير السفينة. ولكنه يحكم العقل فى ضبط اللذة وتنظيمها تنظيماً صحيحاً تخضع له فيه الأميال الحسية وينكشف له توسطه حينما ترى تقريره أن الفضيلة سعادة إلا أنها لاتكفى وحدها لتقرير السعادة التامة بل تمام السعادة فى الخيرات الخارجية إذ من المحال أو على الأقل من غير السهل أن يفعل الإنسان الخير إذا كان مجرداً عن كل شئ بل أن من الأشياء ماهو آلات لاغنى عنها كالأصدقاء والثروة والنفوذ السياسى كما أن هناك أشياء يكون فقدانها مفسد السعادة من حرموا منها تلك هي شرف المولد والعائلة السعيدة والجمال فلا يمكن أن يقال عن إنسان أنه سعيد متى كان من الخلقة على تشوه، أو كان ردئ المولد أو كان فريداً أو غير ذى ولد كما قد يكون من غير المستطاع القول بأن إنساناً سعيد إذا كان له أولاد أو أصدقاء فاسدو الأخلاق.

وللأشياء السابقة عنده قيمة ما لكن الفضيلة وحدها هى صاحبة الحكم الأعلى فى أمر السعادة وليس فى الإنسانية ماهو ثابت ومضمون مثل الفضيلة.

وواضح لك من هذا أنه غائى على معنى ما، إذ يرى للحياة غاية عليا هى تلك السعادة العقلية التى بها عظمة الحكيم وتفرده عن سائر الناس ومشابهته للآلهة. ويتجلى لك تمام ذلك بشرح:-

- مذهبه الخلقي -

فعنده أن السعادة هى الغاية العليا للإنسان ولايمكن أن يفهم الإنسان السعادة إلا بمعرفة الفضيلة إذ هى التى تؤتيها- ولو أنه لابد أن

تتحقق مع الفضيلة أشياء أخرى من مطالب هذه الحياة كالأشياء السابق ذكرها والسعادة المطلوبة هى السعادة العقلية بحيث يطمئن المرء إلى الحق فى نفسه وتصدر عنه أفعاله حسب تمييزه ورويته ومع إخضاع أمياله الحسية وتهذيبها.

والفضيلة التى تحقق السعادة هى الانتظام العقلى الصحيح لانفعالاتنا وأفعالنا بالتزام الوسط وعدم الانحياز إلى طرف من طرفى الإفراط والتفريط فالحكمة وسط بين السفه والبله، والعفة وسط بين الشره وخمود الشهوة، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور وهكذا، ثم الفضيلة فضيلتان خلقية هى فضيلة القلب، وعقلية هى فضيلة العقل، وتحت كل واحدة أقسامها- ثم الفضيلة إرادية لاشئ منها بالطبع كما لاشئ منها ضد الطبع وإليك:-

- بيان المذهب -

فهو يقول فى هذا أن السعادة هى الغاية العليا لكل إنسان لإجماع الناس على أنها كذلك وطلبهم لها جميعا فكل معرفة وكل تصميم بعزم عقلنا، وكل عمل نأتيه يقصد منه خير من نوع ما. ثم هناك خير أعلى نتبعه فى جميع أعمال حياتنا وهو الذى يدل عليه لفظ مقبول على التقريب عند الناس جميعاً العامى منهم والمستنير. كلهم يسمى هذا الخير الأعلى سعادة وإن اختلفوا فإنما يختلفون بعد ذلك فى بيان طبيعة هذه السعادة وأصلها.

والحكيم لايمكنه أن يفهم السعادة إلا إذا عرف الفضيلة التى تؤتيها لأن الفضيلة هى التى يظهر أنها قبل كل آخر موضوع اشتغال السياسى

الحقيقى إذ لاهم له إلا جعل الأهالي فضلاء مطيعين للقانون ولابد لمعرفة الفضيلة من درس النفس الإنسانية إذ لايمكن فهمها إلا بها لأن الفضيلة فى كل شئ هى كمال استعداده بحيث يتأكد تنفيذه الكامل للعمل الخاص به.

وبالنظر فى ذلك رأى أن تلك النفس الإنسانية جزآن جزء منهما له الخاصية العامة التى لجميع الكائنات الحية الأخرى فى الحياة. وهذا الجزء هو الذى به يتغذى الإنسان وينمو وهو قوة مشتركة بينه وبين سائر الأحياء، ولاتعلق لها بالإنسان وحده فلا علاقة لها بالعقل- وهذه هى النفس النباتية (ونسميها أحيانا النفس الإحساسية).

والجزء الآخر من الجزئين غير عاقل كذلك بل هو يسير بطبعه ضد العقل ويعانده لكن مع مشاركته العقل فى قدر معين هو أنه جزء صالح لأن يستمع للعقل ويطيعه ويسير وفق هدايته وهذا الجزء فى الإنسان هو مابه يتلذذ ويتألم فيشارك بذلك الحيوان ويفترق عن النبات وهو النفس الشهوية أو الحيوانية، وهناك جزء آخر غير هذين الجزئين المشتركين مع مختلف الأحياء هو الجزء المفكر العاقل الذى به الضبط وهو النفس الناطقة أو المفكرة أو العاقلة.

«ملاحظة- أذكر بدقة فرق مابين هذا وبين تقسيم أفلاطون للقوى الإنسانية».

ولما كانت الفضيلة فى كل شئ هى كمال استعداده إلى آخر مابيناه فالفضيلة الإنسانية كذلك هى الكمال فى استعداداته المختلفة. وعلى هذا التمييز السابق قوى النفس الإنسانية تؤسس الفضيلة فى الإنسان فتكون

منها فضائل عقلية كالتبصر والتدبير والحكمة وهى كمال النفس الناطقة وفضيلة العقل كما تكون منها فضائل خلقية كالشجاعة والسخاء والصدق والعفة والعدل وما إلى ذلك مما هو كمال النفس الشهوية.

أما النفس النباتية فليس لها من بين تلك النفوس فعل متدبر فيه إذ ليس لها ألبتة خط من الفاعلية المتدبرة التى يحتكم فيها العقل فالفضيلة كما ترى كيفية أدبية تصير الرجل صالحا لأن يؤدى العمل الخاص به وإليك بيان أقسامها واحداً واحداً.

تبينت مما سبق أن الطبيعة الحقيقية للفضيلة الخلقية هى أن تكون منضبطة بضبط العقل فلا تكون أكثر ولا أقل بل مساوية لأن النسب الرياضية لاتعدو هذه الثلاث (أقل ـ مساواة- أكثر).

والمساوى هو فرع من الواسطة بين الإفراط الأكثر والتفريط الأقل فهو نقطة توجد على بعد سواء من كلا الطرفين ويوضح لك ذلك المثال الآتى: نفرض أن عدد عشرة يمثل كمية أكبر مما يلزم واثنين يمثل عدداً أقل مما يلزم- فالستة هى الوسط الوسيط بالنسبة للشئ الذى يقاس لأن ستة تزيد على اثنين بمبلغ مساو للمبلغ الذى زادت عنه العشرة ذلك الوسط الرياضى الذى يشرح لك ماقيل فى بيان معنى الوسط.

لكن الخلقى ليس كذلك الوسط الرياضى فإن الوسط الخلقى وإن كان واحداً بحقيقته فى كل الأحوال من حيث هو وسط، إلا أنه متفاوت فى الواقع بالنسبة للإنسان والأشياء فلا يكون واحداً بعينه لجميع الناس وجميع الظروف وجميع الأشياء بل هو مختلف فى ذلك وإن اتفق فى الكل من حيث أنه وسط.

وعلى هذه الاعتبارات السابقة ينبغى أخذ الوسط الصحيح فى الأخلاق- ومن آثار اختلاف الوسط الخلقى عن الرياضى أن نسبة بعد الطرفين عن الوسط تكون مختلفة فى الوسط الخلقى فبعض الأطراف أقرب إلى الأوسط من البعض الآخر بل لبعض الأطراف مشابهة للوسط- فالتهور مثلا به شئ من الشبه بالشجاعة- والترف به شبه بالسخاء.

وباختلاف البعد بين الطرفين والوسط يكون التضادبينه وبينهما فتارة يكون التفريط هو الأكثر بعداً علي حين أن الإفراط قريب من الوسط فيعتبر الضد الوسط هو الأبعد كالجبن الذى هو التفريط فإنه لبعده عن الشجاعة التي هى وسط قريب من التهور يعتبر ضدها ويكتفى فى القول بذلك- وقد يكون الوسط أقرب إلى التفريط وأبعد عن الإفراط فيعتبر الإفراط هو الضد كالاعتدال فى اللذائذ فإنه وسط مبتعد عن الفجور الذى هو إفراط مقترب من الخمود الذى هو تفريط- فيقال أن الاعتدال ضد الفجور.

وهذا الاختلاف فى القرب والبعد بين الطرفين والوسط يرجع فيما يقرر أرسطو إلى أمرين:-

(١) مشابهة الوسط بطبيعته لأحدهما كمشابهة التهور للشجاعة فيدنو الوسط من مشابهه.

(٢) كثرة ميلنا الطبيعى إلى أحد الطرفين فكلما زاد هذا الميل إلى طرف ظهر لنا الوسط بعيداً عنه.

مثال ذلك أننا لأنف اللذات نرى الفجور أكثر تضاداً للاعتدال الذي هو الوسط وأشد بعداً عنه من الخمود وعدم الحساسية.

والخلاصة أن الفضيلة كيف تتعلق بإرادتنا وهو منحصر في هذا الوسط الإضافي لنا المنظم بالعقل إلا أن الفضيلة الخلقية وإن كانت وسطاً بالنظر إلى التعريف الذي يوضحها فإنها بالنسبة للكمال والخير وبالنظر لذاتها فقط دون اعتبار طرف وقمة- والرذائل كذلك ليس فيها وسط مقبول مذمومان بل هي شركلها.

وليس يدعى أرسطو أن لكل شئ طرفين فعلا وواقعا حتى عرفا وسميا فيسهل القول بأن هذا واسمه كذا إفراط، وذلك وهو كذا تفريط فهما شر والوسط المسمى كذا خير- لايقول ذلك بل يقرر أن من الأطراف مالم يعط له اسم خاص ومن الأوساط ماقد يكون كذلك أوله اسم غيره فمثلا الأشخاص الذين يفرطون فيهملون أمر اللذات تماماً نادرون جداً ولذلك لم يعط لهم اسم خاص- ونحن نرى مثل ذلك من تقصير اللغة عن إعطاء اسم لكل طرف ولهذا يحاول أن يضع كلمات جديدة تدل على هذه الأطراف المختلفة لتسمح بسهولة التعبير عن أفكاره عند الإيضاح وسترى أمثلة ذلك في:-

- التطبيق -

الذي نسوق إليك منه أمثلته - فالشجاعة مثلا تشغل وسطاً بين طرفين هما التفريط في الطمأنينة وهو الجبن والإفراط فيها وهو التهور، والاعتدال وسط بين إفراط في أمر اللذات هو الفجور وتفريط فيها لم يعط له اسم خاص لندرة أصحابه كما قلنا فأعطاه هو اسم الخمود أو عدم الحساسية.

وكبر النفس وسط بين إفراط في طلب أمور الشرف والمجد يسمى إن شئت وقاحة وتفريط في طلبها هو الصفة- والحلم وسط في الغضب بين

طرفين ربما لانجد لهما اسماً خاصاً فسمى هو المفرط شرساً، والإفراط شراسة- والمفرط فاتراً والتفريط فتوراً لايعرف أن يغضب.

والصدق وسط فيما يختص بالحقيقة بين طرفين هما إفراط وغلو متصنع سماه أرسطو بما رأى مترجمه أن يجعل له فى العربية كلمة النفج (ولعلها من نفج الثدى القميص رفعه ونفجت الريح جاءت بقوة) وتفريط على الضد من ذلك يصغر الأشياء ويسمى تعمية وفاعله معميا.

والصداقة وسط فى ملاءمة الحياة العادية ولها طرفان إفراط فى العناية بالآخرين- وهذا إن كان بلا منفعة للمسرف فهو الولوع بالإرضاء وإن كان إفراطاً بمنفعه فهو الملق.

والطرف الثانى تفريط تام فى ذلك لايعرف صاحبه أن يكون مقبولاً فى أى شئ فهو الصعب فى المعيشة أو الشرس (مرة أخرى) أما الذى يستطيع أن يكون مقبولاً عند أمثاله كما ينبغى فهو الصديق وخلقه الصداقة، ونستطرد فنتكلم عن:-

العدل: لأن تطبيقه على التوسط دقيق وهو مما تنقد به النظرية- كما سترى- وتظهر لك تلك الأهمية فى شرح أرسطو له إذ أفرده وحده من مؤلفه فى الأخلاق (إلى نيقو ماخس) بالكتاب الخامس كله بعد ماكان قد تصدى له فى مواضع متفرقة من شرحه للفضائل الأخرى- وجملة القول فى ذلك أن العدل والظلم يطلقان على أشياء كثيرة- ولشمولهما كل شئ قيل: كل فضيلة توجد فى طى العدل وحينئذ لايعتبر العدل جزءاً من الفضيلة بل هو الفضيلة كلها. والظلم الذى هو ضده ليس إلاضربا من الرذيلة فقط بل هو الرذيلة بتمامها ولافرق بين العدل والفضيلة على هذا

إلا أن الفضيلة من حيث هى متعلقة بالغير تكون العدل. ومن حيث هى عادة خلقية لشخص تكون الفضيلة على الإطلاق، لكنه لم يكتف بهذا بل قال أن هناك عدلاً جزئياً هو فضيلة خاصة تتميز عن الفضيلة العامة بالمعنى الشامل كما أن هناك ظلماً جزئياً هو رذيلة خاصة تميز عن الرذيلة بالمعنى العام.

وفى تمييز هذه الفضيلة الخاصة يقسم أرسطو العدل إلى عدلين:-

(١) عدل سياسى وهو مايكون فى توزيع الحقوق والأموال بين أعضاء الجمعية الواحدة.

(٢) عدل قانونى وهو مايعوض باسم السلطان الاجتماعى على الفرد الخسارة الناشئة من فعل فرد آخر- وفى بيان الأول يقول أنه مساواة بالنسبة للأشخاص والأشياء جميعاً فإذا تفاوتت الأشخاص تفاوتت بذلك أنصبتهم فالعدل السياسى تناسب أو مساواة نسب (ولشرح ذلك يعمد إلى التناسب الهندسى حتى ينتهى أخيراً إلى أن التناسب توسط كذلك بين أطراف غير متناسبة تارة بالأكثر وتارة بالأقل وهذا النوع الذى يدعوه أرسطو العدل السياسى هو ما يتكفل ببيانه القانون الأساسى أو الدستور فى نظم الحكم الحالية وغيرها لأنه هو الذى يضع نظام توزيع الحقوق بين أعضاء الجمعية الواحدة.)

وفى بيان النوع الثانى وهو العدل القانونى يقول: أنه لا اعتبار للأشخاص هنا وإنما الاعتبار كله لتقدير المساواة بين الخسارة والربح فى آثار الأعمال فليس يهم مطلقا أن يكون رجل نابه قد جرد رجلاً خامل الذكر من أمواله أو أن يكون خامل الذكر هو الذى جرّد النابه- بل المهم

إنما هو النظر فى أثر عمليهما فقط وهو يستعمل كلمة الربح فى جانب الذى قد فعل، والخسارة فى جانب الذى قد وقع عليه الفعل ثم يكون الأمر على عكس ذلك بعد تقدير القاضى فينقلب ربح المؤذى خسارة وخسارة الذى وقع عليه الفعل ربحاً، فالعدل القانونى فى تقدير القاضى إنما هو مساواة بالتوسط بين الأكثر والأقل بحيث يعلم مايلزم نزعه ممن عنده الأكثر ليردّه لمن عنده الأقل حتى يكون لكل واحد نصيبه المساوى من بعد كما كان من قبل- فالعدل القانونى الذى يقوّم الخطايا وسط بين خسارة الواحد أو ألمه وبين ربح الآخر أو لذته وهذا الذى يدعوه العدل القانونى هو ما تتكفل بتحقيقه بقية القوانين الأخرى فى نظام الدولة- وقد بين أرسطو هذا العدل الثانى بتناسب حسابى كما أتبع ذلك بإيضاحات واسعة قد نعود إلى شئ منها عند الكلام على البحث العملى فى الأخلاق. وننتقل بعد ذلك إلى :-

- الفضائل العقلية -

وهنا نجد أرسطو لايتعمق إلى حد الكفاية فى بيانها بل ضحى بنظرية الفضائل العقلية فى سبيل إشباع الفضائل الخلقية بياناً وإيضاحاً- وهو يقول أول كلامه عنها :-

قررنا فيما سبق أنه يلزم فى كل الأخذ بالوسط القيم مع اتقاء الإفراط والتفريط على السواء ولاشك فى أن هذه النظرية كلها صحيحة ولكن من البعيد أن تكون واضحة تمام الوضوح بالنسبة إلى جميع مشاغل العقل ومنها العلم أيضاً حق أن يقال أنه لايلزم الشغل أو الراحة أكثر من اللازم أو أقل منه بل يلزم دائماً التزام الوسط واتباع الطريق الذى يهدى إليه العقل المستقيم لكن هذا القول لايكفى وحده بل يكون

كقولنا فى صدد مايجب من العناية للجسم والصحة أنه يلزم عمل كل ما يأمر به الطب والطبيب وهكذا يجب تحديد مانعنيه من العقل المستقيم تحديداً كاملاً لنعرف الوسط الذى يأمر به.

فهو كما ترى يجعل الفضيلة العقلية وسطاً كذلك إلا أنه (الوسط) فى الأمور المعنوية أدق بكثير حتى ليبعد أن يكون واضحاً تماماً فى إعمال العقل وكأنه إنما نظر إلى الفضائل العقلية فى بيانها من حيث هى قمة وطرف إذلم يكن بإيضاح الوسط والتطبيق عليه فيها كما فعل بجلاء بل بإسهاب فى الفضائل الخلقية فهو لذا يقول أن الفضيلة بالعقلية هي أحسن استعداد يمكن أن يكون للعقل وقد سلك فى بيان هذا الطريق تبيين وسائل النفس فى الوصول إلى الحق ليعرف فيها فضائل العقل- كما تعرف النفس آنفاً قبل معرفة الفضيلة.

وقد انتهي من ذلك إلى عدة أشياء منها:- الفطنة بسرعة الحفظ وفهم الأشياء والتدبير الذى هو ملكة بوقوفها على الحق تفعل بمساعدة العقل فى جميع الأشياء الحسنة والقبيحة بالنسبة للإنسان والعلم وهو إدراك الأشياء على طريقة منظمة والحكمة وهى الحذق الكامل وأرقى درجات العلم وحينما تتصدى للكلام عن السعادة نراه يقرر أنها فى رياضة العقل، وأنها متناسبة مع التفكير والتأمل، وأنها تكون كاملة بفعل التأمل المحض حيث يقول: (وما دام الإدراك هو فى الحقيقة كل الإنسان كانت عيشة الإدراك أسعد صنوف المعيشة التى يستطيع الإنسان أن يعيشها)، والدرجة التالية لهذه السعادة العليا هى تعاطى الفضائل الأخرى غير الحكمة والعلم لأن الأفعال التى ترجع إلى ملكاتها الثانوية أفعال إنسانية محضة فالسعادة التي تجلبها إنسانية محضة، أما سعادة

العقل فهى بمعزل عن ذلك تماماً هي سعادة إلهية- وعند أرسطو أن الفضائل كلها ليس منها شئ فنياً بالطبع كما لاشئ فيها فنياً ضد الطبع، لأن ما بالطبع لايتغير أبداً والحجر الثقيل لابد يقع مهما صعدته، وهذا ليس حال الإنسان فى الأخلاق وترتيبها فالطبع قد جعلنا قابلين للفضيلة ووهبنا استعدادات نحن نجعلها بالتنمية ملكات ولهذا فالفضائل الخلقية تكتسب بالمرانة والتعود، والفضائل العقلية تكتسب بالتجربة والاختبار ومن هنا قدرت لذوى الأسنان حنكتهم وحكمتهم التى تنقص الشباب. وتمام الشرح للمذهب يكون بسوق كلمة عن:-

- صلته بفلسفته العامة -

وهى فلسفة طابعها العملية والتجربة إذ يرى أن المبدأ الحق هو الواقع وأنه لا ينبغى اعتقاد النظريات إلا متى طابقت الحوادث الواقعية ومن هنا كان كثير الاتصال بالحياة وتقديرها تبنى آراؤه وبراهينه على المشاهدة والتجربة.

وبهذا اختلفت فى أساسها وبنائها عن فلسفة سلفيه سقرط وأفلاطون- فلم يتورط فى مثل روحيتهما وغيبيات أفلاطون فى نظرية المثل والمعقولات الكبرى بل ينقد ذلك ويطعن فيه بقسوة ولا يعنى بالكلام فى خلود الروح بل يصمت عن القول فيه وهو يخلط بين الروح والجسد فيجعلها تماما له وكمالا.

كما أنه فى طريقة أدائه لفكرته يخالف سلفيه مخالفته لهما فى تكوينها فهو لا يعتمد على طريقة الحوار المطول التى رأيتموها فى أسلوب الجمهورية لأفلاطون بل يقصد رأساً إلى موضوعه قصداً عملياً محدوداً يحدد رأيه ويوضحه بالأمثلة- ويؤيده بالبراهين.

ولهذا أثره الواضح فى فلسفته الأدبية فهو لايرى أن الفضيلة معرفة بل يراها عادة وعملاً ويقول: ليس لأجل العلم بما هى الفضيلة أن أوغلنا فى هذه الأبحاث بل من أجل أن نتعلم كيف نصير فضلاء وأخيارا. وهو لايرى الفضيلة هبة فينتهى إلى جبريتها، بل هى والرذيلة أراديتان، وقد رأيته فى بيان الفضيلة يردها إلى أصل رياضى مبينة بالعمليات الحسابية والهندسية ثم إذا مضى يدلل على رأيه فى السعادة والفضيلة الفنية يعتمد على الواقع وحال الناس ويستدل برأيهم العام كما بدا ذلك لك جليا فيما سلف.

هذا طابع فلسفته وأسسها العامة التى ابتنى عليها مارأيت فى شرح فلسفته الأدبية من رأى فى السعادة والفضيلة- وقد كانت لأرسطو عند قومنا المنزلة الكبرى، لهذا نلتزم أن نسوق إجمالاً وجيزاً عن:-

- أرسطو عند المسلمين -

فقد كان خطه بينهم كخط أستاذه أفلاطون، راجت عندهم كذلك نظريته هذه فى الأوساط سواء فى ذلك الكتاب فى الأخلاق العملية كابن مسكويه وغيره والكتاب فى الآداب الدينية كالغزالى مثلا.

فالأول قد شرح النظرية فى كتابه المعروف والثانى وهو الغزالى قد لقح كتاباته فى الأحياء بها تلقيحه إياها بنظرية أستاذه أفلاطون التى تراها فى عده الفصول الأربع فى كتاب رياضة النفس- الأربعة- ومن آثار نظرية التوسط ماتراه فى كتاب ذم الغضب والحقد والحسد إذ يذكر فى الغضب النسب الثلاث- إفراط- تفريط- إعتدال- ويذم التفريط مستشهداً بالقرآن الكريم فى أمره بالغلظة على الكفار (واغلظ عليهم)

ووصفه المؤمنين بالشدة عليهم (أشداء على الكفار) كما يذم الإفراط بالخروج عن سياسة العقل والدين ويمدح الاعتدال ويقول أنه الوسط كما ترى مثل هذا البيان فى كتاب ذم البخل وذم المال من الأحياء أيضاً إذ يبين أن السخاء وسط بين الإسراف والإقتار وبين البسط والقبض فهو المحمود الذى ينبغي أن يكون السخاء والجود إذ لم يأمر الرسول إلا به. وتتبين في الأمثلة السابقة مسلك القوم في التوفيق بين الدين والفلسفة حتى الأدبية منها إذ ترى الغزالي يعمد في ذم الأطراف إلى القرآن كما تراه بعض ينص على أن هذا التوسط النظرى هو الوسط الذى ورد في الحديث: (خير الأمور أوساطها) ويفسر به الحديث دون إشارة إلى النظرية بل ترى غيره قد شرح نظرية الأوساط وطبق عليها الفضائل ثم قفّى على ذلك بقوله وإليه أشير بقوله صلى الله عليه وسلم :(خير الأمور أوساطها).

ومما يلاحظ على جملة تناول الكتاب المسلمين في الأخلاق العملية لنظرية أرسطو هذه أنهم يسوقون نظرية أفلاطون فى الفضائل الأربع وهى التى عرفت أصلها وبناءها على نظريته فى المثل ورأيه فى النفس ثم يقفون على ذلك تواً ودون فصل بنظرية الأوساط كأنها صورة أخرى لبيان هذه الفضائل الأربع ومن غير أن يشيروا إشارة ما إلى اختلاف روح الفلسفتين ورجوع كل نظرية إلى أساس متميز عرفت حدوده في شرح أفلاطون وأرسطو هكذا فعل فى شرح المسألة صاحب التهذيب فبعد مافرغ من شرح الفضائل الأفلاطونية الأصول عقب على ذلك مباشرة بما عبارته (ولما كانت هذه الفضائل- يعنى الأربع الأفلاطونية- أوساطاً بين أطراف وتلك الأطراف رذائل....الخ) ومضى يشرح التوسط وكذا فعل غيره أو زاد عليه فصاحب كشاف اصطلاحات الفنون فى مادة خلق

لايكمل شرح رأى أفلاطون بترتيب الفضائل الأربع على القوى الثلاث كما عرفنا بل يبين الأوساط فى تلك القوى نفسها فيقول بعد التعريف بها مانصه: (ثم اعلم أن لكل واحدة من هذه القوى أحوالاً ثلاثا طرفان ووسط، فالفضيلة- الخلقية هى الوسط من أحوال هذه القوى والرذيلة الخلقية أصولها ستة هى أطراف تلك الأوساط ثلاثة منها من قبيل الإفراط وثلاثة من قبيل التفريط وكلا طرفى كل الأمور ذميم) ثم إذا مافرغ من بيان الوسط فى القوى الثلاث فخرج بثلاث فضائل أصول بين العدل وهو الفضيلة الرابعة الأصيلة فقال: (وإذا امتزجت الفضائل الثلاث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هى العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة).

هذا وأنت قد عرفت أن أرسطو لايجرى فى النظر إلى قوى النفس وتقسيمها جريان أفلاطون فى ذلك حتى يتم هذا التطبيق الذى أراده بل قد يذكر القوى الثلاث على غير مايذكره أفلاطون كما عرفت ولعل هذا المزج الذى نراه عند كتاب المسلمين مظهر من أخذهم بالأفلاطونية الحديثة التى عمادها مزج فلسفتى أفلاطون وارسطو بعد التوفيق بينهما وقد عرفنا من المسلمين عناية بهذا التوفيق وتصدى له الفارابى وغيره كما عرفتم (فى الشرح الشفوى).

ومن حيث كان بيان صاحب التهذيب لنظرية التوسط بياناً علمياً وكان أوفى من غيره فقد آثرت أن نتعرض لمقارنته بشرح أرسطو للنظرية استيفاء للموضوع وبيانا لتناول قومنا فلسفة اليونان فنقول:- أن هذا البيان يطابق بيان أرسطو نفسه فى نقط ويفارقه فى نقط وإليك بيان الجهتين:-

فأما نقطة الموافقة فمنها:-

(١) أن الوسط نسبي يختلف باختلاف الأشخاص والأشياء إذ يقول صاحب التهذيب: (أن الأطراف التي تسمى رذائل من الأفعال والأحوال والزمان وسائر الجهات كثيرة جداً، ولذلك كانت دواعي الشر أكثر من دواعي الخير، ويجب أن تطلب أوساط تلك الأطراف بحسب كل فرد فرد) وهذا هو المعنى الذي بينه أرسطو في ك، ب ٦ف ١٤٢٦جـ١ من كتاب الأخلاق ومنها:-

(٢) شدة صعوبة الوصول إلي هذا الوسط وكذلك شدة صعوبة التمسك به إذ يقول: (..... ولهذا صعب جداً وجود هذا الوسط ثم التمسك به بعد وجوده أصعب لهذا قالت الحكماء إصابة نقطة الهدف أعسر من العدل عنها ولزوم الصواب بعد ذلك حتى لايخطئها أعسر وأصعب) وهذا هو ماتولى أرسطو إيضاحه في:-

ك،ب ٩ف ٣جاص ٢٦١، ومن جهات المطابقة أيضاً:-

(٣) بيانه الأوساط في بعض الفضائل وأطرافها على نحو مابين أرسطو كبيانه العفة بأنها وسط بين الشره والخمود، والشجاعة بأنها وسط بين الجبن والتهور وما إلى ذلك، ومن مظاهر الموافقة أيضاً:-

(٤) الإشارة إلي قصور اللغة عن تسمية جميع الأطراف والأوساط، وإن كانت عبارة ابن مسكويه في هذا المعنى بالطبعتين المصريتين في سنة ١٣١٧ و سنة ١٣٢٠ ليست محررة إذ لفظها (بعد بيان بعض ماتحت العفة من الفضائل وتوسطها) كما يأتي: (وأنت تقدر على أن تلحظ أطراف الفضائل الأخرى التي هي رذائل وربما وجدت لها

أسماء بحسب اللغة وليس يعسر عليك فهم معانيها والسلوك فيها على السبيل التى سلكناها) فقوله وربما وجدت لها أسماء بحسب اللغة وربما وجدت لها أسماء لايكاد يتفق مع السياق إذ يقول بعدها وليس يعسر عليك فهم معانيها والسلوك فيها على السبيل التى سلكناها فإن الاعتماد على المعنى إنما يكون عند عدم وجود الاسم الخاص على أن كون الطرف له اسم واحد فقط أو أسماء متعددة أمر لايحتاج إلى شرح ولا هو ذو قيمة مامن البيان كما أنه لايعسر معه فهم المعنى بل يسهل ولعل صحة عبارة التهذيب فيما أرى (وربما وجدت لها أسماء بحسب اللغة وربما لم نجدلها أسماء وليس يعسر...) الخ. كما يؤيد هذا قوله أول ماتعرض لبيان النظرية (وإن اتسع لنا الزمان ذكرناها أى الأطراف لأن وجود أسمائها الآن متعذر).

وهذا المعنى فى قصور اللغة هو ما بينه أرسطو فى غير موضع ومن ذلك مافى آخر الفقرة (١١ص ٢٥٤ جـ١ أخلاق) ويفارق هذا الشرح شرح أرسطو فى أمور منها :-

(١) أن عبارته فى ذلك يفهم منها أن الفضيلة فى نقطة المنتصف بحيث يفسدها الانحراف إلى أحد الطرفين إذ يقول: (ولهذا إذا انحرفت الفضيلة أدنى انحراف عن موضعها الخاص بها قربت من رذيلة أخرى ولم تسلم من العيب لقربها من الرذيلة التى تميل نحوها). هذا مع أنكم تذكرون أن أرسطو يصرح بأن فى بعض الأحوال يقترب أحد الطرفين من الوسط فتارة يقترب من الطرف بالإفراط وتارة من الطرف بالتفريط وقد بين أسباب هذا الاختلاف فى التباعد كما ذكر أنه باعتبار التباعد وشدته يجعل أحد الطرفين ضد الوسط دون الآخر

كما بينا هذا آنفاً وقد أفرد لشرح هذا (ك٢ ب٨ ف٣ إلى ٨ص ٢٥٩، ٢٦٠جـ١)= ومما يفارقه فيه:

(٢) أنه لايذكر تقسيم الفضائل إلى خلقية وعقلية كما فعل صاحب النظرية بل يشير إلى أساس التقسيم فقد ساق الفضائل العقلية إلى جانب الخلقية دون إشارة إلى فرق بينهما فذكر الحكمة وماتحتها مما كان قد بين تفرعه عنها في شرحه لنظرية أفلاطون قبل ذلك بيسير. فذكر التوسط فى الذكاء وفى الذكر وفى التعقل وفى سرعة الفهم وفى صفاء الذهن الخ وأردفها ببيان التوسط فى العفة والحياء والشجاعة الخ.

أقول لعل ذلك الإهمال لتقسيم أرسطو الفضيلة قد جاء أثراً لفكرة شرح الفلسفتين والتوفيق بينهما إذ أبقوا الفضائل أصولاً تحتها فروع كما يذكر أفلاطون ثم توخوا بيان أنها أوساط على نحو ما يقرر أرسطو فكان أن شرحوها على ترتيبها السابق ومنها:-

(٣) أنه يذكر التوسط فى الفضائل العقلية على نحو موافق تماماً لما يذكره فى الفضائل الخلقية وتلك نتيجة لازمة للفرق السابق بين الشرحين إلا أنه بذلك يخالف ماذكره أرسطو فى بيان هذه الفضائل حينما تصدى للكلام التفصيلى عنها.

وهكذا ترى صاحب التهذيب فى شرح الفضائل العقلية يقول مثلا (أن الحكمة وسط بين السفه والبله وأعنى بالسفه هنا استعمال القوة الفكرية فيما لاينبغى وكما لاينبغى*. كمخالفة الشرائع وسماه القوم

---

*(ويبين غيره هذا فيقول فيما لا ينبغى كالمتشابهات وكما لا ينبغى كمخالفة الشرائع).

الرأى السفه)- الجريزة - قلت هى من جرجز الرجل ذهب أو انقبض أوسقط والجريز أو القريز الخبيث معرب كريز بالفارسية ومعناه الشجاع والذكى والماكر ومنه أخذ المصدر وهو الجريزة - وأعنى بالبله تعطيل هذه القوة واضطرابها- وليس ينبغى أن يفهم أن البله ههنا نقصان الخلقة، بل ماذكرته من تعطيل القوة الفكرية بالإرادة وأما الذكاء فهو وسط بين الخبث والبلادة فإن أحد طرفى كل وسط إفراط والآخر تفريط أعنى الزيادة عليه والنقصان منه فالخبث هو الدهاء والحيل الرديئة هى كلها إلى جانب الزيادة فيما ينبغى أن يكون الذكاء فيه وأما البلادة والبله والعجز عن إدراك المعارف فهى كلها إلى جانب النقصان من الذكاء- وعلى غرار هذا يمضى فى بيان الذكر والتعقل وسائر ماتحت الحكمة مما يصح أن نسميه حسب تقسيم أرسطو فضائل عقلية.

وأنتم تعرفون أن أرسطو قد أشار إلى دقة الوسط فى الأمور المعنوية ولم يعمد إلى طريقته الرياضية العملية فى بيان الفضائل العقلية بل قال أن الفضيلة العقلية هى أحسن استعداد يمكن أن يكون للعقل- ومما يكاد يكون مفارقة منه لأرسطو:-

(٤) أنه فى شرح التوسط لم يتبع أسلوبه فى بيان الوسط الحسابى الذى شرحه فى (ك٢ ب٦ ف جـ١ ٢٤٥) بل بينه ابن مسكويه بالأرض والسماء من مركز الدائرة ومحيطها حيث يقول (وينبغى أن تفهم من قولنا أن كل فضيلة فهى وسط بين رذائل ما أنا واصفه: أن الأرض لما كانت فى غاية البعد من السماء قيل أنها وسطاً وبالجملة المركز من الدائرة هو على غاية البعد من المحيط وإذا كان الشئ على غاية البعد من آخر فهو من هذه الجهة على القطر، فعلى هذا الوجه ينبغى

أن يفهم معنى الوسط من الفضيلة إذ كانت بين رذائل بعدها منها أقصى البعد).

وأقول لعل هذا المسلك فى الإيضاح هو الذى انتهى به إلى المفارقة الأولى بأن الوسط الحق هو نقطة المنتصف، على أنه فى هذا الأسلوب من الشرع ليس مبتدعاً تماماً لأن أرسطو يذكر فى كتابه مسألة المركز والدائرة لكن لا فى بيان الوسط بل فى سياق شرحه لصعوبه الوصول إليه والاحتفاظ به إذ يقول فى (ف٢ ص٢٦١ جـ١): (فإن إدراك الوسط فى كل شئ أمر صعب جداً كما أن استكشاف مركز الدائرة لايتيسر لجميع الناس وأنه يلزم لإيجاده بالضبط أن يعرف المرء حل هذه النظرية...) ومما فارقه فيه:-

(٥) شرحه للعدل إذ لم يذكر تقسيم أرسطو له إلى عدلين اجتماعى × ولم يتبع فى جملة شرحه له بيان معنى الوسط فيه على نحو ماذكره أرسطو من اعتبار الأشخاص والأشياء فى العدل السياسى والأشياء فقط فى العدل القانونى بل سلك منحى آخر إذ يقول: (وأما العدالة فهى وسط بين الظلم والانظلام. أما الظلم فهو التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لاينبغى كما لا ينبغى وأما الانظلام فهو الاستخذاء ـ هكذا فى طبعتى مصر ولعلها الاستحذاء - والاستحالة- ولعل صوابها الاستماتة فى المقتنيات لمن لاينبغى وكما لا ينبغى ولذلك يكون للجائر أموال كثيرة لأنه يتوصل إليها من حيث لايجب ووجوه التوصل إليها كثيرة وأما المتظلم فمقتنانه وأمواله يسيرة جداً لأنه يتركها من حيث لايجب وأما العادل فهو فى الوسط يقتنى الأموال من حيث يجب. ويتركها من حيث لايجب

فالعدالة فضيلة يتصف بها الإنسان من نفسه ومن غير أن يعطي نفسه من المنافع أكثر وغيره أقل- وأما في المضار فبالعكس وهو ألا يعطى نفسه أقل وغيرد أكثر لكن يستعمل المساواة التي هي تناسب مابين الأشياء. ومن هذا المعنى أشتق اسمه أعني العدل- وأما الجائر فإنه يطلب لنفسه الزيادة من المنافع ولغيره النقصان منها- وأما في الأشياء الضارة فإنه يطلب لنفسه النقصان ولغيره الزيادة منها).

فترى فيما ذكر أنه لم يبين الوسط في العدل ذلك البيان التفصيلي الذي توخاه أرسطو فيه وأوضحه بالتناسب الهندسي طوراً والحسابي تارة كما ترى أنه لايسير إلى قسمي العدل صراحة لكن يظهر بالتأمل أنه ألم بهما فكلامه الأول في المقتنيات وكثرتها وقلتها إلى قوله فالعدالة فضيلة كلام عن العدل السياسي أو البر في قسمة الخيرات بين أفراد الجماعة. وكلامه من قوله لكن يستعمل المساواة التي هي تناسب مابين الأشياء الخ كلام عن العدل القانوني لأنه هو ذلك التناسب وهو الذي يقدر فيه الضار والنافع والزيادة في جانب والنقص في جانب كما عرفت. وقوله فيما بينهما فالعدالة فضيلة يتصف بها الإنسان من نفسه ومن غيره الخ كلام مبهم يحتمل نوعي العدل ولايظهر فيه معنى.

وبهذا نرى جملة المعنى منتشرة في كلامه شائعة وحسبنا هذا في شرح مذهب أرسطو وبيانه وتناول المسلمين له لنتقدم إلى :-

- نقد المذهب -

فلا نجد ندحة عن تقدير تلك النزعة المعملية في فلسفة أرسطو والتي بها ساءت الحياة واتصلت بالواقع بعيدة عن الفروض والخيالات التي لاتحقق لها في الوجود وقد ظهر أثر هذه جلياً في فلسفته الأدبية إذ

تراد يشترط أن تتحقق فى العمل الفاضل أمور ثلاثة لايكون بدونها فاضلاً هي:-

(١) علم الفاضل بما يفعل.

(٢)إرادته له عن تدبير واختيار.

(٣) اعتزامه الماضى على ألا يقع منه خلاف ذلك أبداً.

فهو يقدر العلم ويرى أن الإنسان لايفعل إلا إذا علم مايريد فعله لكنه لايجعل هذا العلم كل شئ كما جعله سلفاه فلا يقف عنده مثليهما بل يهتم بالعمل ويراه الجوهرى فى الأخلاق وبما سلف من شرائط فى العمل الفاضل ترى كيف أنه يقرر فى جلاء أن الإنسان يريد ويختار فى حرية مستشهداً على ذلك بالوجدان الإنساني وشعوره بقدرة المرء على الفعل والترك وبالذوق العام للناس حين يحتقرون فعلاً ويحبذون آخر فيقدرون اختيار الفاعل وبالتشريع الذى يجيز فعلا ويقره ويمنع آخر ويعاقب عليه فيقضى بأن الفاعل يستطيع أن يترك والتارك يستطيع أن يفعل- وإن يكن أرسطو لم يحل بذلك مشكلة الإنسانية فى الإرادة إذ لم يبين لناهل للحظ والهبة الفطرية التي للمرء فيها أثر فى تكوين استعداده وتوجيه إرادته أولاً، بل يبين فعلاً أن لها ذلك فلم تبق قضية الحرية مطلقة لكنه على كل حال قد أظهر فكرة الحرية وخدمها بإيضاحات قيمة فيما عقد من فصول لبيان الإرادى وغير الإرادى وحدهما وبيان الاختيار الأدبي (ك٣ب٢ . ٣جـ١ص٢٧٠ ومابعدها) ولبيان إرادية الفضيلة والرذيلة وإبطال النظرية المضادة لذلك (ك٣ب٦ص٢٨٩ ومابعدها).

كما تقدر فى فلسفتة الأدبية حسن تناوله للفضائل وبيانها بيانا تفصيليا يصورها فيه ويصور الفضلاء تصوراً دقيقاً يحدث عن خبرة وتمرس بالفضيلة العملية أقدره على أن يرسمها رسم اليقين الماهر وكذلك نعجب بآرائه وبياناته الجلية في مثل شرحه للعدل وتقسيمه وتحليله بما لايزال حتى اليوم جديداً يطمئن إليه المشرع لقوانين الأمم والواضع للدساتير وكأنه ليس رسالة نيف وعشرين قرناً خلت بل اجتماعى معاصر. وجملة القول أن فى فلسفته الأدبية دستوراً صالحاً للعمل وقاعدة قيمة للسلوك إلا أننا مع ذلك نلاحظ على فلسفتة وبيانه لها ملاحظات بعضها عام يتناول جملتها وطابعها ومزاجها العام، وبعضها خاص يمس رأياً بعينه وفكرة بذاتها- فأما الملاحظات العامة فمنها:-

(١) أنه وضع الخلقية فى منزلة دون التى وضعها فيها سلفاه اللذان حلقا فى العالم الآخر وتعلقا بالخير الأعلى يصلان به الروح ويلتمسان مجال كمالها فيريا فى الحياة الأخرى سبيل استكمال السعادة الإنسانية وبذلك جعلا مصدر الخير إلهياً وانتهيا به إلى مبدأ سام هو أصل الكمال والجمال فى الكون ودلا على أنهما يطلبان فى الخلقية تحقيق خير روحى إلهى أما هو فيهمل ذلك جملة ويصرح بجلاء أن الخير الذى يطلبه إنسانى دنيوى محض فلم يجعل للروح فيه أثراً قوياً ولا اعتبر له بالعالم الآخر صلة ولاجعل للحياة الأخرى ارتباطاً به أو تكميلاً له بل لم يجعل لله فى أمر هذا الخير كثيراً ولا قليلاً، وبذلك فقدت تلك الخلقية القوة والأثر- النفس التى ظفرت به خلقية سقراط وتلميذه حين جعلا مصدر الخير هو الله ذاته والخيرية كمالاً إنسانياً يتحقق بمشابهته ولهذا الفرق فى الأساسين جعل الأولان المعرفة كل شئ على حين يتهكم أرسطو على

ذلك فيقول أن هذه المعرفة لاتجدى على البناء والنساج والطبيب شيئاً من المهارة فى عملهم ولا تزيدهم مقدرة فى صناعتهم كأن المهارة والمقدرة على التفوق الإنسانى كل شئ مع أنه حين اهتم بمهارتهم ومقدرتهم العملية فقط قد انتقص إنسانيتهم وجعل النجاح والثراء غايتهم مع أن تفكيرهم فى الخير وطموحهم إلى مثله الأسمى أجدى عليهم فى الحياة وأبعد أثراً فى عائده على الجمعية الإنسانية من فنونهم فهى فى الجملة خلقية لا روحية ولا إلهية.

وهذا ماحدا ببعض النقاد والمتأخرين إلى أن يقرروا أن الخلقية الأرسطوطالية قد أفسدتها البيئة الملكية التى نقلب فيها وأسقطتها حياة البلاط فلم تعد صالحة إلا لتكوين ملوك كالأسكندر همهم الطموح والمجد أكثر من الخير والفضيلة أو حاشيته غاية النعيم لا النبل.

وفى الحق أن تلك المعيشة قد كان لها الأثر فى تلك النزعة العملية التى ساءت فلسفة أرسطو فجعله الرجل الجماعى الأليف صاحب تلك النظريات الصائبة والملاحظات العميقة فى شئون الحياة والناس لكنا لانقول مع المسرفين أنها قد وصلت لإفساد نفسه بذلك القدر الذى يريد به أولئك النقاد (بل سنرى فيما بعد أن نفسية الفيلسوف قد طمحت إلى ضرب من التجرد الذى لم يرقه أولا فى أفلاطون لكن مع ذلك لاتخالف فى أن تلك الخلقية الأرسطوطالية أنزل مكانا وأدنى مقاماً من خلقية سلفية السماويين. وقد كان لهذا آثار ظاهرة منها:-

(٢) أنه جعل السعادة غاية الحياة العليا لاغير بينما كان يجعل أفلاطون وأستاذه الفضيلة والواجب غرضهما الأسمى ونحن بلاشك لاتنزل سعادة أرسطو إلى الدرك المادى الذى نزلت إليه سعادة الحسيين حيناً ما

لكننا مع ذلك لاننسى مثلاً أنه يجعل التقدير العام للناس حكماً فى بيان هذه السعادة وأنه يقرر كما سمعت أن الفضيلة لاتكفى وحدها للسعادة بل لابد من أمور أخرى مادية كالثراء والنسب وهذا الاعتبار وإن قيل إلى حد ما كما قررنا فى تقدير عمليته فإنه لن يصح اعتبار السعادة غاية عليا للحياة بإطلاق تام.

فليس من الحق أن الإنسان يطلب هذه السعادة العملية فى كل شئ ووقت، بل الحق الذى لاينكر أنه حينما تتعارض هذه السعادة مع الفضيلة والواجب يضحى كثيرون بالسعادة فى سبيل الواجب وكم رأينا رجالاً قضوا فى سبيل الوطن وفى سبيل الإنسانية دون أن يفكروا فى شئ مع سعادتهم بل اكتفوا بوحى ضميرهم- وإن جعل السعادة غاية الحياة لسبب الاختلاف وتشعب الرأى فى الخير والعدل لتغاير هذه السعادة بتغاير الناس والأزمان والظروف ولو جعلت الفضيلة والواجب غاية الحياة كما كان ذلك الاختلاف أو لضاقت دائرته على الأقل لأن ضوابطها ليست متغايره هذا التغاير بل يلجأ فيها إلى تحكيم الضمير الذى يشهد أن الناس فى عصور مختلفة وظروف مختلفة قد اهتدوا إلى مبادئ الخير العامة واتفقوا عليها على أن مما يخالف هذا الاعتبار للسعادة عند أرسطو أن يفرد الفضيلة بالمحل الأرفع والعمل الأكبر فى تحقيق السعادة ويجعل عليها المعول والمعتمد بخلاف غيرها من الأشياء الأخرى التى ذكرها فإنه ينزلها منزلة دون هذا بل يبدو منه فيها التردد أحياناً فيظل واجبياً إلى حد غير صغير.

وقد كان من آثار إنسانية الخير فى رأيه ونزول الخلقية أيضاً:-

(٣) أنه يتبع الأخلاق للسياسة ويجعلها فرعاً لها إذ يقرر أن الخير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساس أكثر فما يتبع أى علم آخر وهذا

العلم الأساس هو على التحقيق عنده علم السياسة فإنه في الواقع هو الذي يعين العلوم الضرورية لحياة الممالك وما الذى يجب على أهل الوطن أن يتعلموه وإلى أى حد ينبغى أن يكون تعلمهم له فعلم السياسة هو الذى يستخدم جميع العلوم العملية الأخرى ويشمل الأغراض المتنوعة لها كلها وغرضه إنما هو الخير الحقيقى الأعلى للإنسان (وقد رأيت ذلك جلياً فيما سلف من شرح فكرته الخلقية) ومن هذا يتجلى الوضوح فى نهاية كتابه الأخلاق (إلى نيقوماخس) أنه لم يكتبه إلا مقدمة لكتابه فى السياسة، وبهذا الاعتبار يكاد يمضى فى تأييد الفكرة إلى حد تقرير المبدأ السوفسطائى القائل بأن الخير والشر إنما يحددهما القانون لا الطبيعة إذ لا أساس لهما فيها. وهذا منه حينما يقول كما رأيت آنفاً أن علم السياسة هو الذى يعين العلوم الضرورية لحياة الممالك ويبين ما يتعلم وإلى أى حد يتعلم فيؤيد الفكرة التى حاربها وحاربتها المدرسة السقراطية دائما وهذا الاعتبار للسياسة لايقرر عليه أرسطو لأن السياسة وإن سيرت الممالك فليست هى التى تضع قواعد الأخلاق ولا هى التى تضطلع ببيان مسألة الخير بل الأمر على عكس ذلك إذ لا تكون السياسة صالحة إلا إذا اتبعت للأخلاق وتلقت مبادئها السياسية منها (واذكر مابسطنا من القول فى هذا المعنى عند كلامنا على علاقة الأخلاق بالسياسة أول الدراسة).

والسياسة كثيراً ماتخطئ الخير بل أن الخير ليس فى الحقيقة إلاجزءاً يسيراً من غرضها فقط على حين هو كل موضوع الأخلاق وجماع غرضه على أنه إن يكن الخير غرضهما فعلم الأخلاق فى فهم ذلك الخير أقل تخالفاً واضطراباً من السياسة وأهدى فى تحقيقه لماله من المعتمد النفسى فى الضمير المقرر لأصول الفضائل كما عرفت.

وإن يكن أرسطو تأثر بأن السياسة بحث في حال المملكة والجماعة وهي أكبر وأعظم من القدر التي تبحث الأخلاق في أعماله، فليس الأمر بالكثرة والقلة ؛ بل بالأهمية والخطورة على أن علم الأخلاق وإن بحث حال الفرد فهو بلاشك يبحث في حال الجمعيات لأنها لاتتكون إلا من الأفراد- فمعرفة ما يصلحهم جد ضرورية لمعرفة مايصلح الجماعة.

وتلك النزعة المتطرفة من أرسطو في تقديم السياسة وإجلالها قد تكون أثراً لحياته في البلاط المذكورة وهناك ملاحظة عامة على خلقية أرسطو لاترجع إلى المعنى السابق في مادية تلك الحقيقة وأرضيتها بل تكشف عن نزعة مضادة لذلك تماماً- تلك هي:-

(٤) أن أرسطو رغم كل هذا روحي يقدر التأمل النظرى تقديراً هائلاً ويجعله كل شئ إذ عندما تقدم في الكتاب العاشر (جـ ، ص٣٢٥ وبعدها) إلى الكلام عن السعادة الحقة لم يلبث أن قرر أن الدرجة الأولى والكاملة منها هي تعاطي الحكمة والفضيلة العقلية وأما تعاطي ماعداها من الفضائل فهو الدرجة الثانية من السعادة كما قرر ألا حاجة إلى الأفعال في السعادة التي يؤتيها العقل والتصور بل أنها (أى الأفعال) قد تكون من العوائق- ويذهب فيستدل على أن السعادة الكاملة هي فعل التأمل المحض بأن فعل الإله الذى يربى على كلّ فعل آخر هو فعل تأملي محض فالفعل الذى يقترب عند الناس من ذلك الفعل أشد الاقتراب هو الفعل الذى يؤكد لهم أكثر مايكون من السعادة كما يبين الفرق بين الإنسان والحيوان في ذلك بأن سائر الحيوان عاجز عن هذا الفعل ومحروم منه تماماً وليس لواحد منه حظٌ من ملكة التفكير والتأمل فلا حظٌ له من السعادة والإنسان وهو الكائن الأكثر أهلية للتصور والتأمل هو الأكثر سعادة بهذا نفسه وبلا واسطة لأنه في ذاته ذو قيمة لاتتناهى إلى أن

يختم ذلك بقوله (وأني ألخص هذا بأن أقول: أن السعادة يمكن اعتبارها ضرباً من التأمل).

وهكذا يتحدث أرسطو العملي الأرضي عن شئ قدسي في الإنسان هو أسمى وأهم مافيه ويقول: أن الإدراك هو في الحقيقة كل الإنسان بعدما نفي وأنكر أن الفضيلة معرفة فحسب. وبذلك ينتهي إلى تصوف لايقل شأناً عن تصوف أفلاطون ولئن لم يشتهر بذلك ويعرف به فإنه رغم هذا ليس أقل حظاً من أفلاطون فيه- بل له كذلك اليد فيما ظهر بمدرسة الإسكندرية في الأفلاطونية الحديثة من إشادة بالتأمل وتمجيد له ينتهي باعتباره كل شئ كما كان لذلك أثره في التصوف وتقدير التأمل الذي انتهى بغلاة الصوفية إلى ضروب من الغيبوبة وذهاب العقل-.

وهذا هو المعنى الذي وعدنا بالعودة إليه من كلامنا على الملاحظة الأولى من الملاحظات العامة فأنجزنا- ونكتفي بهذا لنذكر طرفاً من :-

ـ الملاحظات الخاصة ـ

ومن أشهر تلك الملحوظات في نقد نظريته في الوسط مايسوقه الأستاذ أحمد أمين في كتاب الأخلاق كما يأتي:-

(١) أن الوسط في كلام أرسطو يفهم منه المنتصف وليس ذلك صحيحاً فليست الفضيلة دائما في المنتصف أعني ليست على بعدين متساويين من الشرين فالشجاعة مثلا أبعد عن الجبن منها عن التهور. والكرم أقرب إلى السرف منه إلى البخل.

(٢) أن هناك كثيراً من الفضائل لايظهرفيها أنها أواسط بين رذائل كالصدق والعدل فليس هناك إلاكذب أو صدق- وعدل أو ظلم- وقول ابن مسكوية أن العدل وسط بين الظلم والانظلام لعب بالألفاظ دعاه إليه تصحيح كلام أرسطو فليس الانظلام إلاَّ أثر الظلم.

وهاتان الملاحظتان هما مايقول عنه سانتهلير فى مقدمة أرسطو ما عبارته (.... وإنما كثر توجيه الانتقاد عليها - نظرية الوسط - لأنها لم تفهم فلم يقل أرسطو ألبته أن كل فضيلة بلا استثناء واقعة على مسافتين متساويتين رذيلتين متضادتين بل هو أول من نبّه على الاستثناءات الكثيرة العدد الكثيرة الظهور، إنه لشد مايعلم (أن كل فعل وكل انفعال ليس محلا للوسط المذكور) وأنه يوجد من الأفعال ما إذا سمي باسمه جرّ ذلك إلى فكرة الشر والرذيلة دون أن يتسنى لأى تخفيف أن يرجعه تدريجياً إلى الحالة الوسطى حيث تكون فضيلة وأشد مايعلم أيضاً أن اللغة تعجز عن توفية جميع هذه الفروق الدقيقة وأن من طوائف الأخلاق ما تكون فيها إلى الرذيلة بالإفراط غير ذات اسم خاص ومنها ماتكون الرذيلة بالتفريط هى التى لا اسم لها ومنها مايكون الوسط أى الفضيلة ذاتها هى التى لم تسم باسم خاص فلم يضرب حينئذ عن نظر أرسطو ماتنطوى عليه نظريته من الخفاية ولكن ذلك لم يمنعه من تقرير أن الضابط الحق للفضيلة هى أنها وسط يعينه العقل) «ص٨٦جـ١».

وتذكر أننا أفضنا فى شرح هذا المعنى فى بيان النظرية كما عدنا إليه عند بيان حظها من بحث المسلمين وفيما يخص العدل والصدق قد سمعت فى أولها شرح المسلمين له وفرق مابينه وبين شرح أرسطو الذى رأيته وأن الثانى جارٍ تماماً على فكرة التوسط كما سمعت فى الصدق تطبيق أرسطو له على الوسط لكن هاتين الملاحظتين إذا لم تتوجها إلى النظرية فإن ردهما عنها يوجه إلى النظرية ملاحظة هى:-

(٣) أنها لاتعطينا مقياساً مضبوطاً بل أن هذه الاستثناءات التى دفعت بها عن نفسها النقدين السابقين يزعزعان فكرة القول الوسط إذ لم

تبق فيها كثرة النقديات معنى محدوداً يعتمد عليه فى القياسى- بل كل مافى الأمر تقدير اعتبارى نحتاج معه إلى مايضبطه هو نفسه وحسبنا هذا فى مذهب أرسطو لنوع تلك المدارس اليونانية ونتقدم فى بيان مذهب يختلف فى أساسه عن تلك المذاهب اختلافاً جوهرياً كما يبعد عنها بعداً زمنياً شاسعاً ذلك هو:-

- مذهب النشوء والارتقاء -

(رغبة فى إيضاح المعالم الفكرية فى هذا العصر الحديث ومميزات فلسفته حتى ظهر جلياً مناهج أهله فى البحث وتلافياً لبعض مافاتكم من تاريخ الفلسفة أحببت أن أقدم أمام شرح هذا المذهب العصرى نبذة قصيرة عن الفلسفة الحديثة ومميزاتها والحق أن هذا البحث مما كان ينبغى أن يقدم أمام درسنا قبل هذا العام من مذاهب خلقية حديثة واجبية ومنفعية كمذهب القانون الطبيعى ومذاهب الحاسيين المحدثين ومذهب (كانت) و (منفعية هوبز) وجسندى وبنتام وميل إلا أن الوقت والمنهج لم يكونا معينين على ذلك فاجتزأنا حينئذ بالتقريرات الشفوية).

وقد عرفتم أن حركة البعث فى أوربا (الترينيسانس) قد بدأت بنهضة فنية تلتهانهضة الإصلاح الدينى فكان لذلك كله أثره فى تحرير العقل حتى بدأ منذ القرن السادس عشرعصر جديد فى تاريخ التفكير الإنسانى يعتبرون أئمته وحاملى لوائه فرنسيس بيكون الإنجليزى ١٥٦٠ - ١٦٢٦م ورينيه ديكارت الفرنسى ١٥٩٦- ١٦٥٠م، وهذا الأخير هو صاحب المنهج المعروف ودستور البحث الذى وضعه لنفسه مخالفاً من قبله فكان فاصلاً بين العصور الوسطى والحديثة فى طرائق الدرس، وسنشير إليه بعد، ولهذا العصر الجديد ميزاته العامة فى اتجاهه وغايته كما أن له

ميزاته فى أسلوب بحثه وطريق اختياره وهو ماتريد أن نبينه بادئين بميزات هذه الفلسفة فى اتجاهها وغرضها ومدى بحثها فى أهم هذه المميزات:-

(١) زيادة الاهتمام بالطبيعة الإنسانية والحياة الدنيوية والعناية بالبحث فيما يتصل بها وينتهى إلى التأثير عليها على خلاف ماكان عليه الحال قبل ذلك فى القرون الوسطى والقديمة ماكنت تشهده فى مثل تقرير أفلاطون أن ما فى هذه الحياة ليس إلاصوراً لاحقائق لها وفى تلك النزعة إلى إهمال هذه الطبيعة والاهتمام بالأمور الروحية المجردة.

(٢) الانصراف إلى البحث فى الخصائص والأعراض الظاهرة لما فى هذا الكون من قوة ومادة دون عناية بالبحث عن ماهيات تلك الموجودات ومحاولة استكشاف حقائقها والوقوف على أسرارها كما كان ذلك دأب القدماء. فالمحدثون لايعنون بالبحث فى أصل الحياة وحقيقتها بل يتركون ذلك ويتجاوزنه إلى البحث فى نواميس الحياة ونظمها وظواهرها التى تمكن معرفتها من استكمال تلك الحياة والمحافظة عليها ووقايتها كما لايبحث المحدثون فى ماهيه الضوء والحرارة والكهرباء بل يعنون بمعرفة خصائص تلك الأشياء وقوانين وجودها وكيف يستخدم الإنسان تلك الأشياء ويستعملها ومن أجل ذلك كان ماترون من أثر التطبيق العملى فى ازدياد المخترعات والتحكم فى القوى العالية على اختلافها وتسخيرها فى حياة الإنسان ومصالحه اليومية.

(٣) ازدياد الميل إلى الأبحاث الطبيعية فى مختلف أنحاء الكون من سماء وأرض وبحار وجبال على النحو السابق فى تعريف الخواص وتبع ذلك الانبعاث إلى العمل فى كشف مجاهل الكون من أراض

وشعوب ومعادن ومنافع فكان لهذه الحركة الواسعة النطاق فى الكشف والبحث أثرها فى زيادة انتشار النوع الإنسانى وانطلاقه فى مناكب الدينا يستغلها ويستخرج مكنونها.

(٤) ضيق الدائرة الفلسفية عما كانت عليه قديماً فبعد ما كان اسم الفلسفة شاملاً فيما مضى لجميع المعارف الإنسانية التى أدى لها البحث وانتهى إليها الاجتهاد أصبحت تلك المعارف فى العصر الحديث واسعة الدائرة متشعبة الأطراف ليس فى مقدور إنسان أن يجعلها كما كان بالأمس، يجتمع للفيلسوف أن يكون طبيعياً فلكياً مهندساً الخ- فبدأ التفريق بين العلم والفلسفة وخصت باسم العلم تلك الأبحاث الواقعية فى ظواهر الموجودات وخواصها وأعراضها كما بينا وقصدت الفلسفة على تقرير المسائل العامة التى تصل بعض العلوم ببعض كالبحث فى حقائق الموجودات وأصول الكائنات فصارت الفلسفة بذلك هى:-

- البحث فى العلل والمبادئ -

كما كان من مذهب الفلاسفة المحدثين أن يجنبوا فلسفتهم التوغل فى المسائل الدينية المعقدة كما رأيت فى فلسفة سقراط وأفلاطون فتركوا الأبحاث الدينية الصرفة وجعلوا الإلهيات ودرسها من علم أهل الدين على أنه طريق فى معرفة الحقيقة بالاعتماد على الوحي وتوفيق السماء وبذلك ضاقت دائرة الخلف الفلسفة والدين وقلَّ بذلك الاصطدام.

هذه أهم مميزات الفلسفة الحديثة وهناك مميزات فى أسلوب البحث والتفكير العلمى، يرى الباحثون أنها الصفة المميزة للحضارة الحالية عن كل حضارة سابقة وفهم هذه الخصائص جدُّ ضرورى لإدراك مذاهبهم وآرائهم فإليك أهمها:-

(١) الاعتماد على ثبات النواميس الطبيعية واطراد قوانين سير الكائنات فهم لايحبون العالم مظهراً مبهماً خفى الإرادة والفرض لايعرف لتسييره أصل ولانظام كما كان ذلك قديماً حتى شاعت فى العصور الأولى هاتيك التعاليم الروحية الغامضة وسار القول بأن فى كل كائن روحاً تحركه وأن اختلاف مظاهره وأحواله ليس إلا باختلاف حال تلك الروح سخطاً ورضى وحباً وكرهاً مما لا بد للأنسان بضبطه أو تلافيه وحتى اعتبرت العبادات فى بعض الأحوال وعند بعض الشعوب تقدمات استرضاء لتلك الأرواح تخلصاً من شرّها وحتى نيط النجاح فى الحياة بهذه المفاجآت غير المضبوطة ولا المملوكة للإنسان كالذى ترى بعضه فى عقول السذج والبلهاء إذ يربطون النجاح العملى فى الحياة بأسباب من هذا النوع أو يكتفون فى ميدان المنافسة والمغالبة الحيوية بمثل هذه الوسائط رجاء أن تعود بركتها بنصر مباغت وظفر غيبى لايد لهم فيه ولارجل .والحق الذى لامريَة فيه بل الذى ننجى الإسلام إذا سكتنا عليه أن القول بثبات النواميس الطبيعية ليس أثر الفلسفة الحديثة وأسلوبها الجديد منذ القرنين السادس والسابع عشر بل هو قضية الإسلام ورأيه منذ القرن السابع للميلاد - دون نظر إلى اختلاف المذاهب والأهواء وتأثرها بالمؤثرات المختلفة- وهذه أيات الكتاب الكريم شواهد ناطقة بأن هذا تعليم الإسلام والأصل المقرر فيه نجد ذلك جلياً فى مثل قوله تعالى (سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولاتجد لسنتنا تحويلا) و (فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله) ، (سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا) ، (فلن تجد لسنة الله تبديلا) ، (سنة الله التى قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا) . وكنت قد أشرت إلى ذلك عند الكلام على القانون الطبيعى وعمومه وعدم تخلفه فارجع إليه ففيه طرف من هذا المعنى.

والأسف أن الكثير في عصر الجمود والجهل قد قرنوا الإسلام بهذه التهمة التي هو منها براء. بل التي هو صاحب الفضل في نشر ضدها نشراً لاتكاد تجد له نظيراً فيما بين يدي أصحاب الأديان الأخرى إذ يقرر مسئولية العامل عن عمله وأخذه وحده به (ولاتزر وازرة وزر أخرى)ولايجزيه إلا بما عمل إن خيراً فخير وإن شراً فشر (وإن ليس للإنسان إلا ماسعى) فوق ما رأيت من تقريره الصريح القوى لثبات السنن واطراد النواميس الكونية.

ولعل من أسباب ترويج هذه التهمة الضالة ظن البسطاء أن اضطراد السنن الكونية وثبات النواميس الطبيعية لايتفق مع الإيمان بالقوة المسيطرة على هذا الكون المنظمة لتلك القوانين أو أن في اعتبار العالم كلاماً واضحاً مفهوماً يمكن الإدراك مايهدم التدين إذ لا يقوم التدين والإيمان في رأيهم إلا على الخوارق المفاجئة والشذوذ وعدم الانضباط مع أن ذلك على العكس يفسد معنى الألوهية ويضجر نفوس المتدينين ويقلل ثقتهم بالعدل والنظام في هذا الكون وإن صَح أن يبهر ذلك عيون الجهلاء ويستهوى الأعمار.

ولقد تجد على العكس أن الإسلام يتحاشى الاعتماد على مثل هذه الخوارق في قيادة الوجدانيات ويتجلى لك ذلك في مسلك القرآن بلفت النظر إلى مفهومات مشاهدة ومرئيات يومية ينالها نظر الناس من الإبل والجبال والأرض والنبات والتمر والنجوم والكواكب المنتظمة الحركة والألوان في اختلاف الشعوب واللغات وتفرق الألسن وخصائص أجناس البشر وماماثل ذلك ويمتن على الناس بهذا الكون الثابت النظام ثباتاً يمكنهم من الانتفاع به (وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في

ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون)، (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ماخلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون)، (وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب الخ).

والحق أن ليس الإسلام بحيث يلتمس فيه تقرير ثبات النواميس الطبيعية وإنما هو بحث يفتخر بسبقه إلى تقرير ذلك قبل أن يعد ميزة للفلسفة العصرية.

(١) عدم ابتداء البحث بمسلمات عقلية أو قواعد مقرره يلزم العقل بأن يجول في دائرتها لا يعدوها كما كان الحال في المدارس الفلسفية القديمة بل الأصل عند المحدثين ألا يسلم العقل إلا بما اختبره ومحصه حتى تحققه فأما المتعارفات المتداولة والمسلمات التقليدية فلا يتردد العقل في مهاجمتها ورفضها أو تثبت على التمحيص فلم يعد الباحث مثلا يسلم بنحو مارأيت في فلسفة أفلاطون من فروض خيالية بل يقبل على موضوعه غير متقيد إلا بما ثبت بالطريق الصحيح ولو ألمت العواطف لقبوله أو عز عليها التسليم به وتلك هي القاعدة الأولى التي تدعى قاعدة اليقين في منهج ديكارت المذكور آنفاً إذ يقول (لا أقبل أبداً شيئاً على أنه حق دون أن أعرف يقينا أنه كذلك أي أنني أعني بتجنب التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر وألا أضم إلى أحكامي أي حكم إلا بعد أن يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز بحيث لايكون لدى أي سبب لوضعه موضع الشك) راجع ترجمة كتاب عن المنهج لديكارت ـ فهو لايترك الأحكام الباقية منذ السذاجة والطفولة الإنسانية أو المتناقلة عن

الغير دون نقد- لايترك مثل هذه الأحكام تمر أو يؤخذ بها في البحث دون أن يفحصها بعقله المشتعل حتى يطمئن إليها وهذا لو أنصفتم أنفسكم وحررتم عقولكم جليٌ ظاهر في تقرير سلفكم أن لكل سائل أن يمنع أي دعوى تلقى إليه ويطلب الدليل عليها. ثم من خصائص هذا الأسلوب:-

(٣)ألاَّ طريق للمعرفة غير التجربة ولاعمدة إلا الاستقراء التام فلم يعد التأمل في النفس طريقاً لاستنباط الآراء كما كان عليه الحال في الفلسفة القديمة كما لم يبق القياس الطريق المعتمد للإثبات بل اعتمد على الرجوع إلى التجربة الواقعة وصارت قضايا العلم هي نتائج بحث الميكروسكوب أو المقرب (التلسكوب) والمخبار وأمست قضاياالبرهان هي الحل والتركيب والمزج والإذابة والتبخير والإخراج العملي قدر ماتحتمل قوة الإنسان وتتناول مقدرته حتى كان تقرير الفلسفة لهذاالمنهج في البحث سبب ما رأينا من استقرار ما استقر من القواعد.

من هذا العصر لم يعد يتردد باحث في الاعتراف بجهله لبعض المسائل الطبيعية دون أن يلجأ إلى محاولة ما لاستنتاج رأي فيها بالاعتماد على التأمل في نفسه أو الثقة بقضايا نظرية بمثل تلك الجرأة القديمة التي رأيتموها في البحث عن الروح وماهيتها علي أساس الملاحظات السطحية، وقد كان من أثر ذلك:-

(٤) تغير آلة البحث وأداته وهي المنطق فبعد ما كان الأقدمون يعنون بالقياس وحده يبسطون القول في أشكاله وضروبه وإنتاجها وعدمه- وإن تحدثوا عن الاستقراء فتكملة ودون تفصيل- بعد ذلك صار هؤلاء المحدثون في طريقهم التجريبي يعتمدون على الاستقراء أكبر الاعتماد وينزلون عند حكم التجربة فتعرضوا بذلك لتنظيم الاستقراء

وتقسيمه وضبط قوانينه واستحداث الجديد في ذلك وبسط القول في التجربة وأسلوب البحث في العلوم واختلافه باختلافها ووضع القواعد المضبوطة لذلك مما كان ميزة حديثة للمنطق، وحسبنا هذا في بيان ميزات الفلسفة وأسلوبها لنتقدم إلى شرح:-

- مذهب النشوء والارتقاء - أو مذهب التطور -

والمذهب طبعي يتصدى للبحث في الحياة ونشوء الأنواع وكيف تم ذلك - إلا أنه يقرر نواميس طبيعيه مطردة تجرى على المعنويات جريانها على الماديات فعمَّ تطبيقه سائر فروع المعرفة الإنسانية ومظاهر الحياة البشرية المختلفة كما سنبين وفي جملة ذلك بحث الأخلاق.

فنظراً لهذه الصلة ولما شاع حول المذهب من تفسيرات غير علمية وماراج من منافاته للدين أوثر لذلك كله أن أبين بقدر مايسمح المقام من البسط فكرة المذهب الطبيعي ومايقرره من نواميس لمساس ذلك بحياتكم الدينية والعلمية الخاصة فأقول:-

- المذهب الطبيعي -

يصف ظهور الأحياء على الأرض وكيف كان تنوعها معارضاً في ذلك رأياً قديماً مضى الناس جملة عليه حتى القرن الثامن عشر - ومعني الرأى القديم القول بالخلق المستقل لأنواع الأحياء وعدم قابليتها للتغاير والانتقال من حال إلي حال أو أن يصير نوع منها إلى آخر بل يتمايز بعضها عن بعض بفوارق ثابتة لاتزول وهى على ذلك منذ ظهور كل نوع ومازالت من العدم تنتقل صفاته إلى فروعه كما كانت فى أصوله فالحمامة والفيل والبقرة والبعوضة والأسد والإنسان ليست إلا كما هى

منذ بدء الحياة مازالت تلد أفراداً على شاكلتها الثابتة إلى اليوم والنبات قد ظهر نباتاً كما ظهر الحيوان حيواناً وظل كلاهما كذلك.

هكذا كان الرأى السائد المعلم وإن قيل بغيره فى القديم فما كان ذلك إلاَّشيئاً غير مدلل عليه ولا مستطيعاً أن يظهر على الفكرة السائدة.

ومنذ القرن الثامن عشر قوى القول بمخالفة تلك الفكرة وتوالت مهاجمة الباحثين لها فتزعزعت وضعفت حتى غلبت أخيراً وسادتها فكرة النشوء والارتقاء أو التطور وهى ترفض القول بالخلق المستقل للأحياء وتقرر تغاير هذه الأنواع وتطورها فهى دائمة التحول من حال إلى حال دون استقرار وبهذا تنتقل من البساطة إلى التركيب المتدرج وبهذا التطور والتغير ينشأ بعض الأنواع من بعض بعمل ناموس الانتخاب الطبيعى أو ناموس بقاء الأصلح للحياة وانقراض ماعداه وعلى هذا فليس بين الأنواع فروق ثابتة ولا هى ظهرت على الأرض هكذا منذ خلقت. والإنسان فى جملة الأحياء لم يكن هكذا منذ خلق بل هو دائم التحول والتغير من القدم وقد مرَّ فى أحوال مختلفة انتهى منها إلى الحالة الحاضرة ولاشك أن هذا التطور ونشوء الأنواع بعضها من بعض قد استغرق آلاف الملايين من السنين واشتهر المذهب بالنسبة إلى باحث إنجليزى هو شارل روبرت المعروف هو وعائلته بالانتساب إلى مدينة داروين القريبة من لندن ولد سنة ١٨١٦ ومات سنة ١٨٨٢م وبين داروين هذا الناموس الطبيعى الذى يتم به نشوء بعض الأنواع من بعض وتطورها من حال إلى حال. فيقول عن الانتخاب الطبيعى فى الجزء الثانى من كتاب أصل الأنواع الذى ترجم إلى العربية مانصه: (أن الانتخاب الطبيعى قوة دائمة الفعل فى استخراج التغايرات العرضية فى العوالم العضوية كافة نافية كل ما

كان منهامضراً مبقية كل ما كان مفيداً صالحاً تعمل فى همودها وسكونها عملها الدائم ماسمحت الفرص فى كل زمان ومكان لتهذيب كل كائن من الكائنات بما يلائم طبيعة حالات الحياة المحيطة به ما اتصل منها بالموجودات العضوية وما اتصل بغير العضوية) هذا الناموس الذى يحفظ من تغايرات الأفراد والأنواع مايكون أنسب من غيره لبقاء الفرد والنوع ويبعد من ذلك ماكان ضاراً هو ما يسميه داروين ناموس الانتخاب الطبيعى أو بقاء الأصلح ويعلل به نشوء بعض الأنواع من الاخر وتطورها عنه.

أما أسباب التغاير الذى يحفظ ناموس الانتخاب الطبيعى آثاره الصالحة فعمل نواميس طبيعية تثبتها مشاهدات واقعية وإليك شرح بعضها:-

(١) ناموس تغاير الأفراد واختلافها بحيث يتفاوت كل فرد منها عن غيره من الأفراد ومهما كانت صلته به تفاوتاً ما يحفظ به لنفسه شخصية خاصة بعينها والبحث الطبيعى يثبت أنه لايوجد حيان متماثلان تماثلاً تاماً فى كل شئ مهما اتحد أصلهما وبيئتهما بل حتى لو كانا توأمين لابد أن يختلف كل واحد منهما عن الآخر اختلافاً يميزه ولو يسيراً.

ففى الأفراد قدرة على التغاير وقبول آثاره بقوة استعدادية لهذا ثابتة فيها ولو أن العقول تقصر حتى اليوم دون البحث فى علة هذا التغاير لأنه فى سر الحياة نفسها لاسبيل بعد إلى البحث فيه بحثا موفقاً مثمراً ولهذا تقف عند تقرير هذه الظاهرة المشاهدة آثارها بالتجربة فى

الأحياء المختلفة من الناس والحيوان وقد سمعتم شواهد ذلك فيما قرأناه من بحث في الموضوع.

وهناك عوامل أخري علي التغاير كتأثير العادة والانتخاب الزوجى ومالذلك من آثار عضوية في الحي كنماء عضو وضمور آخر أو تفرق قوة من القوى على غيرها أو تمكين فرد من أن ينسل كثيراً مع حرمان غيره أو إخلال نسله بفعل الانتخاب الزوجي بين أفراد الأحياء ذكوراً وإناثاً من الناس وغيرهم.

(٢) ناموس التناحر على البقاء والجهاد فى سبيل الحياة أعنى أن كل حى يناضل ماحوله من أفراد جنسه كما تناضل بل يناضل الحى عوامل بيئته من مناخ شديد الحرارة أو البرودة زائد الجفاف أو الرطوبة متنشر فيه مرض أو قاسية صخوره وجباله على من يعيش فيه كما يتم النضال بين الأحياء عن طريق غير مباشر وتعود عليهم آثاره من بعد كتناضل حيوانين أو نباتين يتوقف على أحدهما أو عليهما بقاء حيوان أو نبات ثالث فيكون انهزام أحدهما عائداً على الحى الآخر الذى يعتمد عليه فى بقائه.

وقد يكون التناحر على البقاء بعوامل خلقية دقيقة أويسيرة تافهة مما لايظهر لنا بالنظرة الأولى أن لها أثراً فى الحياة إلا أنها عند الأزمات الطبيعية تكون أعون لما توفرت فيه على الكفاح والتغلب وهكذا يشمل ناموس التناحر على بقاء كل معنى من معانى المنافسة فى الظفر بالحياة بالوسائل والوسائط المختلفة صغيرة وكبيرة بعيدة وقريبة ظاهرة وخفية وهو ناموس واقعى مضطرد فى نظام الكون تجليه المشاهدة والملاحظة

بوضوح وبه تتسع الأرض لبقاء الأحياء فيها وتعميرها مما لايمكن بدونه- وقد رأيتم من هذه أمثلة كثيرة فى شفاعة تكاثر النسل فى بعض الأحياء تكاثر لودام دون تخفيف بإعدام قسم منه لغمر الأرض أحقر أنواع الحياة وأكتفى بما قرأناه من ذلك دون التوسعة بسوق شئ منه.

ولهذا التناحر أثره فى التغاير الذى يحفظه ناموس الانتخاب الطبيعى لأن الفرد الممتاز على غيره بصفة من الصفات هو الذى يكتب له الفوز والغلبة والفرد الناقص عن غيره فى صفة أو صفات هو الذى يقضى عليه بالهزيمة المنتهية به إلى الفناء وبهذا تحفظ التغيرات الطارئة على الأحياء مهما كانت تافهة أو ناشئة من أى سبب وتثبت وتتدعم بالتعاقب وتهيؤ الظروف والانتقال من جيل إلى جيل فتكون عوامل على إظهار أنواع جديدة ممتازة أو منتخبة.

وهكذا يكون التناحر على البقاء علة لظهور سلالات جديدة ثم أنواع جديدة متمايزة عما قبلها وبخاصة إذا أقدرنا ذلك فى الزمن القديم إذ كانت العوامل الطبيعية فى حياة الأرض عنيفة قوية فى اضطراب وعدم ثبات كتلك العصور الجليدية، وكبريات ظواهر التغلب الجوى على الكرة الأرضية إلى جهالة الإنسان إذ ذاك وعدم مقاومة الطبيعة. فلذلك كان الكفاح على البقاء فى هذه الظروف قاسياً عنيفاً له كذلك آثار قوية بارزة فى الأحياء المختلفة كفيلة بأن تسبب ظهور أنواع جديدة وتشير إلى ناموس طبيعى آخر له أثره فى تركيز التغايرات وتثبيتها وهو:-

(٣) ناموس الوراثة أعنى انتقال صفات الأصل إلى فرعه (وقد ألمتم فى غير هذا العام بدرس هذا الناموس فلا أطيل فيه بل أكتفى بأن

أقول:-)

إنه ناموس جار في الأحياء باطراد مسلم به وإن عجز العلم عن استجلاء قوانينه وأسباب تفاوته في الأفراد والصفات حتى يقول داروين: (أن السنن التي تخضع الوراثة لمؤثراتها مبهمة غالبا ولايتسنى لأحد أن يستجلي غامض ذلك السر الذي تورث به الصفات الخاصة في أفراد النوع الواحد أو الأنواع المختلفة في حين مع عدم ظهورها في حين آخر، أو لماذا يرث الطفل شيئاً من صفات أبيه أو جده أو بعض أسلافه السابقين؟ أو لماذا تورث الصفات الخاصة فتنقل من الذكر أو الأنثى إلى أعقابهما على السواء أو إلى جنس منهما دون الآخر أكثر من انتقالها إلى النسل الذي هو من نفس الجنس الموروثة عنه الصفات الخاصة ذكراً كان أو أنثى؟) إلا أنه مع ذلك ناموس يجري الناس على التسليم به فيختارون بذور زراعتهم وفحول أناثهم كما يتخيرون لنطفهم لأن العرق دساس كما في الحديث. وتعرفون أن الرسول(ص) قد سر بحكم القائف في ثبوت النسب تجدونها في مظانها من كتب الفقه والسنة.

فهذا الناموس يعمل على تنمية مظاهر التغاير وتركيز جهات الاختلاف بين الأفراد والفضائل بحفظها في الفرع حتى تبرز في نسله فتستبين مغايرة لمن في طبقات أصوله وبذلك يتحقق نشوء الأنواع الجديدة بعمل ناموس الانتخاب الطبيعي واختيار الأصلح للبقاء.

وعلى هذا الأساس يمضي العلماء مسترشدين بالحفريات والمشاهدات الواقعية في صنوف الأحياء المختلفة فيصفون:

ـ الأدوار الكبرى للتطور ـ

وهو ما أحاول أن ألم به في إيجاز تكميلا لصورة المذهب الطبيعي في أذهانكم وهم يجملون تلك الأدوار التي تمت كما تعرفون خلال ملايين السنين الطويلة في أدوار سنه.

(١) ففي الدور الأول بدأت الحياة في أبسط أشكالها وأيسرها فكانت خلية واحدة لاتركيب فيها مطلقا ولاحظ أنهم في هذا يتخطون القول في أصل الحياة الذي لايزال لغزاً مبهما - ويرجح أن الخلية الأولى كانت نباتية ثم وجدت الخلية الحيوانية متميزة عن الأخرى بأنها تأخذ طعاماً مجهزاً على حين تأخذ النباتية خاماً ساذجاً فيكون للفرق بين عمليتي التغذية أثر في التحول - فهذا دور انفصال الحيوان عن النبات ونمضي في ملاحظة تطور الحيوان فنرى:-

(٢) الدور الثاني ظهور أجسام مركبة نشأت من توالد الخلايا بالانقسام على نفسها وانقسام أقسامها حتى تتكاثر وينشأ منها أنواع من الحيوان جوفاء غير ذات أجهزة ولا أعضاء وفي:-

(٣) الدور الثالث يظهر الجنسان متمايزان بذكورتهما وأنوثتهما بين ماكان عضو الذكورة والأنوثة يقومان في الفرد الواحد كما نشهدد في العلق وبعض أنواع السمك ومن النبات ماهو باق كذلك كالذرة مبذر الذكور في سنبلها والأخرى في القذبل وفي:-

(٤) الدور الرابع يكون انتظام الحياة في جسم الحيوان لرأسه جهة ولذنبه أخرى أوله ظهر وبطن بعد ماكان غير منتظم الشكل وكانت أطرافه في كل جهة كالذي تراه في بعض الديدان البسيطة اليوم.

وبهذا التغيير صارت قوى الكفاح والحماية متميزة فى الناحية التى يتجه إليها فى حركة فهناك تكون قوة السمع والبصر وفتحة التغذية وماإلى ذلك فتسهل عليه الحركة وتتخصص أعضاؤه وبذلك يشتد تنازعه ونضاله من أجل الحياة وفى:-

(٥) الدور الخامس تظهر فقار الظهر وعضده التى تعتبر عند علماء الحيوان أساساً لتقسيم الحيوان حسب قواه العصبية إلى فقرى وغير فقرى وفى الأولى تظهر جرثومة التعقل حتى فى أحط أنواعها وفى:-

(٦) الدور السادس تتطور الأعضاء فى الحيوانات الفقرية فيبدو الفكان الماضغان فى الأسماك كما تظهر فيها نواة الرئة وتتبين أصابع اليد والرجل والضلوع فى الضفادع كما يظهر فيها اللسان المتحرك والصوت المرتفع وهكذا يستمر تطور الحيوان وترقيه كما تم على نحو ذلك النبات الذى أوثر إغفال شرحه.

ثم مايزال العلماء يقسمون الحيوان الفقرى فى تدرجه وتغايره حتى يصلون إلى الحيوان ذى الثدى الذى يمتاز بصفات عامة وتمت أنواعه بعضها إلى بعض بصلة القرابة على اختلاف درجتها فى هذا التقسيم يجعلون من ذوات الثدى قسماً يسمونه الرئيسيات ويضعون فيه الإنسان وأنواعاً أخرى من الحيوان.

وهناك نعرض لما شاع من صورة هزلية تندد بها الناس على المذهب حتى صارت أسرع ما يتبادر إلى ذهن سامع اسمه قبل درسه تلك هى:-

أن الإنسان أصله قرد وقد مَّر بك مايقره المذهب فى قرابة الإنسان

للحيوان بجعله من الرئيسيات مع غيره من أنواع الحيوان التى لها ميزاته الحيوية وصفاته الجسمية التشريحية وفى ضمن هذه الأنواع المتشابهة من الحيوان يضعون صنوفاً من القردة- ذلك كل مافى الأمر وأما ماعداه من أنه قرد انقلب وأن القرد جده أو ابن عمه فلا يخوض فيه الباحثون خوض هؤلاء الفكهين من الأدباء أو العامة وإن يكن داروين يقول: (قلما ترتاب فى أن الإنسان فرع من الأصل الذى نشأت منه قردة العالم القديم) فكونه فرعاً من ذلك الأصل ليس يؤدى إلى تلك الصورة التى يراد بها التأثير على المذهب من ناحية عواطف الناس- على أن ذلك ليس هو ماصمد المذهب لتقريره بل هو يعنى كما تعرف ببحث ناموس الحياة الثابت فيبطل رأياً ويقر رأياً دون نظر إلى الآثار التطبيقية لهذا المبدأ مهما كانت غضاضتها على العواطف التى لاينبغى أن تتدخل بشئ فى حساب العلم ولايصح له أن يقدرها. ونتقدم إلى المامة عن:-

- تاريخ الفكرة -

وقد أشرنا آنفاً إلى قدم الفكرة وأنها كانت مما قال به الأوائل منذ أمد بعيد ولو أنهم لم يتناولوها التناول العلمى ولم يؤيد بالأدلة الكافية وهكذا نجد لها أصلاً فى فلسفة الأمم القديمة مما قبل اليونان فحكماء المصريين والبابليين والآشوريين كانوا يتحدثون قبل الميلاد بعديد القرون عن مرور الأحياء فى خلقها بأدوار مختلفة تدرجت فيها وارتقت من حال إلى حال وكان الدور منها يقاس ببضعة آلاف من السنين أثرت أثناءها الكواكب فى الأحياء تأثيرات مختلفة كانت السبب فى اختلاف صورها.

ثم كانت فلسفة الإغريق فأشار نفر منهم إلى فكرة التحول وتدرج

الأحياء فى الظهور وظهور الإنسان بعد غيره من الحيوان، ثم تنقله فى أحوال مختلفة انتهى منها إلى صورته الأخيرة.

ثم كان العرب بعد ذلك فكان لفكرة التطور عندهم مكانها وكانت فى تقديرهم لها أوضح وأبرز مما كانت عند غيرهم كما كثر تأييدهم لها بالشواهدوالملاحظات الطبيعية عن صنوف الأحياء حتى كادت تصل فى يدهم إلى نحو من النظام العصرى فى البحث.

ونحن نقرأ معنى النشوء والتحول فى رسائل إخوان الصفا (وهى جمعية سرية تألفت ببغداد أواسط القرن الرابع الهجرى لتدارس الفلسفة أيام السخط عليها وعلى أهلها فألف أعضاؤها فى الفلسفة الإسلامية التى اتصلت بالدين اتصالاً وثيقاً وقد طبعت رسائل مما ألفوه أخيراً فى جهات مختلفة) كما تجدها فى كتابة الرئيس بن سينا أبى على الحسين بن عبد الله المتوفى سنة ٤٢٨هـ ومما استخلص منه ابو جعفر محمد بن عبد الملك بن الطفيل المتوفى سنة ٥٨١هـ رسالته حي بن يقظان التى عرفتم عنها شيئا، كما نجد ذلك فى كتابة ابن مسكوية المتوفى سنة ٤٢١هـ فى كتبه المختلفة كتهذيب الأخلاق وغيره، كما نجد هذا فى كتابة ابى يحيى زكريا بن محمد القزوينى المتوفى سنة ٦٨٢هـ فى كتابه عجائب المخلوقات وكتابة العلامة ابن خلدون المتوفى سنة٨١٨هـ فى مقدمته وفى كتابة غير هؤلاء، ولاشك أنكم تذكرون جيداً ذلك الفصل المسهب الذى قرأناه فى كتاب الفوز الأصغر لابن مسكويه ورأيتم فيه كيف يقول بوحدة الحياة فى هذا الكون وبدأها بأيسر النبات وأحطه ثم ارتقائها المتدرج وأن المعادن متصل آخرها بأول النبات والنبات متصل آخره بأدنى الحيوان والحيوان يتصل آخره بأحط الإنسان ثم لايزال يرتقى

الإنسان حتى يصل إلى درجة الملكية فى أشخاص المختارين منه ورأيتم مافى ذلك الشرح من حقائق قيمة وإن يكن فيه بجوار ذلك بعض السطحيات فى نظر الحاليين بحكم العصر وارتقاء وسائل الدرس العلمى.

إلا أن الفكرة فيما مضى لم تزد عن إلمامات عامة لم يتهيأ لها التأييد الكافى والسيادة فى ميدان البحث حتى كان القرن الثامن عشر فتولاها بالدراسة الاستدلالية والملاحظة العميقة علماء كثيرون منهم (ده لا مارك) ١٧٤٤- ١٨٢٩م فنبه إلى مايحدث من التغاير فى الأحياء العضوية وغيرها بتأثير أحوال المعيشة وتزاوج الأشكال المختلفة وفعل العادة فى تنمية بعض الأعضاء والقوى وما أشبه ذلك كما تصدى للموضوع كثيرون غيره من نواح مختلفة. صدَّر داروين كتابه بملخص تاريخى ذكرهم فيه وبيَّن أبحاثهم وقد انتهى الأمر بأن داروين وعالما انجليزيا آخر معاصراً له وشريكاً هو (الفريد رورسبل دولاس) ١٨٢٣-١٩١٣م الذى تنبه من جانبه إلى مثل ما انتهى إليه داروين فى الوقت نفسه فكانا كفرسى رهان فى تقرير فكرة التحول معللة بناموس الانتخاب الطبيعى أوبقاء الأصلح على النحو السابق. ونجمله بكلمة موجزة عن:-

- نقد الفكرة -

وقد ثارت حول الفكرة شبه حسبك أن داروين نفسه قد أفردها بجانب غير يسير من كتابه إذ عقد فى الجزأين الثانى والثالث فصلين طويلين فى ذلك فالفصل الثالث وهو نحو نصف الجزء قد ترجم له بمشكلات مذهب النشوء والفصل السابع عنونه معترضات متفرقة على سنة الانتخاب الطبيعى وقد ناقش ذلك كله بما لانستطيع أن نتعرض

لجملته ولاتفصيله لأنه ليس درسنا الأول ولايتسع زماننا لشئ منه ونكتفي بأن نقول في إيجاز:-

أن المذهب يقرر أصلية فكرة التحول والنشوء بتولد بعض الأنواع من بعض فيرى أن كل نوع قد مَّر بأطوار مختلفة قبل ماوصل إلى حاله الراهنة والبرهان الحسى على ذلك إنما يكون بأن يقدم لنا أصحابه من الأحافير أو الأحياء سلسلة مرتبة تبين تطور كل نوع وهو مالم يستطع البحث أن يفى به حتى اليوم لسعة الأرض ومضى طبقاتها فى البعد وحاجة ذلك الاستيفاء إلى مجهود جبار يعتمد الزمن والمثابرة. فالمذهب بما قدمه من أدلة حفرية ومشاهدات فى الأحياء قد بيَّن حقاً نظرية التحول وعدم ثبات الأنواع إلا أنه فى بيان الحلقات الموصلة بين الأنواع المختلفة لايزال يعتمد على الغرض فقط، فيقول أن هذه الحلقات قد وجدت فعلاً وعاشت على وجه الأرض حتى احتوتها بطنها ولو أننا لم نكتشفها كلها بعد، ولهذا لاتزال البعثات العلمية من مختلف الأمم منبعثة فى أنحاء الأرض تعمل بجد وبذل سخى فى سبيل استنطاق الأرض وتعرض ماتعثر عليه من مكتشفات فى المتاحف العلمية بعد درسها درساً عميقاً ووصفها وصفاً كاملاً ونجد ذلك فى المجلات.

ففكرة التحول والنشوء وعدم ثبات الأنواع قد فرغ من تقريرها وليس من العلماء من يقول اليوم بتعدد أصولها وبقائها على حال واحدة منذ فطرت كما كان الرأى قديما فى الخلق المستقل.

وإن كان من العلماء من يخالف داروين فى ترتيب ذلك النشوء وتفصيل تسلسل بعض الحيوان من بعض وتقرير درجة القرابة فيما بينها فعلاً ويقولون فى ذلك غير ماقاله داروين أو ينقضون بيانه له وتظهر لهم فى ذلك مذاهب يجرى حولها البحث. ونقول الآن كلمة عما شاع عن:-

ـ مخالفة المذهب للدين ـ

وقد ثارت عجاجة ذلك فى الغرب حيث المذهب ورجاله وحيث الكنيسة بالمرصاد تحمى نفسها وعقيدتها فيما تزعم- بما تراه من وسائل وماتتخذه لذلك من أساليب المقاومة، فكانت بين الطرفين حرب عوان سلاحها الأقلام وفنون الدعاية، وأبى رجال الكنيسة إلا أن يكون الأساس العلمى الصحيح لظهور الحياة والأحياء على الأرض هو مافى التوراة من تفصيل الخلق والإيجاد فى أيام ستة: ظهر فى اليوم الثالث منها النبات والشجر ثم خلق فى اليوم الخامس السمك والطير وفى السادس وجدت الوحوش والبهائم وحيوان الأرض كله والإنسان المتسلط على السمك والطير والبهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع مايدب عليها وفرغ الله تعالى في اليوم السابع من عمله هذا فاستراح وبارك الله اليوم السابع وقدسه لأنه فيه استراح من جميع عمله الذى عمله الله خالقا.

أنظر سفر التكوين أول أسفار التوراة اصحاح ١ . ٢ - على هذا الأساس هاجت تلك العداوة بين الدين والمذهب فى الغرب ثم انتقل إلينا صداها مع المذهب وسار القول بأن يخالف الدين برفضه الخلق المستقل وظهور الأحياء نوعاً نوعاً على مافى العهد القديم من بيان ويقرر ظهورها بالتدريج والنشوء. وأحب قبل الخوض فى هذا الخلاف أن أسوق كلمة عن:-

الإسلام وهذه الحركات: وأقيد ذلك المعنى الذى طالما تحدثت إليكم فيه فأقول:- فى هذه الانتقادات على الأديان وفى تلك العداوة تأججُ نارها بين العلم والدين لايحمِّل الإسلام إلا أثقالاً من أوزار غيره وذلك.

(١) في الانتقاد على الأديان وحملة الخارجين عليها إنما يقع أن يقرأ قارئ نقداً للغربيين على كنائسهم ورجالهم وطقوسهم وعيوبها وسلطتهم وجمودها ويفزع صاحب النقد فى الجهود والتهكم لنقل مايرى على نفسه ويتوه عن عقله فإذا قرأ ذلك من لايعرفون عن الإسلام الكثير ولا القليل ولو أنهم منتسبون إليه ذلك النقد الذى هو لبيئة خاصة وعقائد معينة وأصول مختلفة عما نحن فيه نقداً ينال أذاه الإسلام ويلحق نقصه كل متدين وكيف لا وهو نقد فلان الباحث الاجتماعى أو الفيلسوف الخطير أو الكاتب الكبير فله فى نفس الكاتب حرمة متأصلة وله مع جهلة بالإسلام أثره العميق فى قلبه نعم أن الناقد صادق والمنقود معيب لكن الإسلام فى هذا يوزر وزر غيره ويؤخذ بجريرة جاره ويعاب وليس العيب فيه.

(٢) ينادي بالخلاف بين الدين والعلم وأنهما لايلتقيان ولايتفقان لأن الدين فوق العقل ولايسمح فيه بحرية الفكر وما إلى ذلك مما يطن حولنا ويدوى أثراً للنزاع يشبه أهل الفكر فى الغرب على دين يعتبر الشبهة والاتجاه إلى السؤال أمارة تلبس الشيطان وجريمة تحتاج إلى الاستغفار والغفران ويشيع ذلك فتكاد تقول مع القائلين أن الإسلام كذلك شأنه، ويطير المولعون بالشواذ والمفاجآت يعللون مخالفة الإسلام للعلم ويبررونها فيقررون التخالف بينهما وما ذلك إلا من وزرنا وزر غيرنا ، فالإسلام دين البحث والعقل وليس فى معتقداته مايضرب عن ذلك ولا من آياته حبس الفكر ولامن فاهميه حق الفهم من توهم ذلك أو ظنه بلهاً أن يكون قد وعى ذلك وقرره. ولو نفضنا يدنا من أثقال غيرنا فلم يتهم الإسلام من لايعرفه ولم يهن فيه من

يعرفه لكان حالنا غير ذلك ولوفَّرنا من كرامتنا وجهدنا ماهو أجدى
وبعد ذلك الإلمام العام نتكلم عن:-

- الخلاف بين المذهب والإسلام -

وأرى أن هذا الخلاف إنما يتحقق بين ديننا والمذهب بأحد أمرين:-

(١) أن يكون أصحابه زنادقة قد أنكروا الخالق ونفوا الإله ثم قالوا ماقالوه فى الخلق ونشوء الأحياء فيكون آية اتهامهم، لكن شيئا من ذلك لم يكن فهذا «لامارك» رأس الباحثين المحدثين لاينكر وجودالله بل يسلمه ويقرر أنه الذى خلق الأصل وجعل فيه هذه القابلية للتطور كما تضع الساعة لتسير وحدها على ساعة هذا العالم صنعت بحيث تضع من نفسها ساعة أخرى لابحيث تسير فقط فكانت لهذا أعجب وأبدع ثم هذا «داروين» رأس المذهب يؤثر عنه أنه يقول: (يستحيل على العقل الرشيد أن يخالجه الشك فى أن هذا العالم الفسيح بما فيه من الآيات البالغة وتلك الأنفس الناطقة المفكرة لايصدر عن صدفة عمياء وذلك ......كان روحانياً يؤيد المعجزات ولم يحاول تأويلها ما يطابق هوى الملاحدة) وهو القائل: (أن وجود هذه يستلزم وجود قوة عجيبة مرشدة مدبرة).

(٢) أو يخالف الإسلام بأن تكون فكرته مقتضية عدم وجود قوة إلهية صدر عنها هذا الفعل العجيب وهى المسيطرة على الكون وهذا مالم تجدوا منه شيئا فى نظريته التى شرحناها ولا وجدتم أن يترتب عليها شئ منه وهاهم أولاء أصحابه يثبتون فى صراحة وجلاء فكرة التأليه.

نحن لاننكر أن من القوم ماديين يرفضون التأليه والألوهية ويعللون ظهور العالم والأحياء فيه بما يقال في فكرة النشوء لكن ذلك شئ ليس من أصول المذهب ولامقرراته ولاتلحقه تبعته بل المذهب كما قال العالم الطبيعي توماس هكسلي: (يستحيل نقض الألوهية بمقتضاد) فلم يبق إذن إلا أن تكون مخالفة الإسلام للمذهب على صورة:-

(٣) هي على نحو ما أسلفنا من حمل أوزار الغير كالتزامنا القول بتفاصيل التوراة في الخلق ونشوء الأحياء مع تقريرنا تحريفها وبطلانها وماهذا الالتزام إلا إكراه لآيات القرآن الكريم على أن تؤدى معاني تلك التفصيلات مضافاً إليها الشروح الإسرائيلية وبهذا الالتزام والإكراه فقط نقرر مخالفة المذهب للإسلام وهنا أذكركم بذلك القول الجامع الذي قررته لكم وشرحته وأيدته عن:-

- الإسلام والشرح العلمي -

وأنه لايصح أن يشغل الإسلام بل يتصدى في شئ من أصوله لذلك الشرح على النحو التحليلي الإحصائي الذي يتولاه أصحاب المباحث العلمية وذلك لسببين:-

(١) أن هذا ينافي الغرض المقصود والمطلب الأول في تلك الأصول من تدبير الروح ورياضة النفس والهدى إلى الخير إذ لو تولى شيئاً من ذلك لتحيف هذه الأغراض بالانتقاص وصارت هي الأولى والأهم ثانية وهو مالا نصم به كتاب الله في غير فائده لدين أو دنيا فلن يصل بنا الحمق إلى التزام القول بتصدى الأصول الدينية لشرح علمي على نحو يعد في حساب العلم.

(٢) أنه لو تصدى لذلك لكان عمله فى الشرح العلمى ضئيلاً تافهاً وهو مالا نستطيع أن نقبل وصف العمل الإلهى به. وبيان ذلك أن الكتاب كما نعرفه وقد وصف نفسه فى غير موضع (هدى للمتقين) (هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان) وماعدا الكتاب من الأصول شرح له وبيان. فالتعرض لشئون الكون والحياة إنما يكون بقدر تحريك النفس وإثاره الوجدان لنفع المعرفة والاطمئنان فحسب. أما التصدى للبيان العلمى مع تحقيق الفرض الدينى فينتهى إلى غير القيم ولا المفيد لأن الكتاب كله بل الأصول الدينية كلها وحياة إنسان بطولها بل حياة سبعة أجيال بشرية أخرى لاتكفى لتقرير النواميس الكونية تقريراً علمياً واضحاً مشروحاً وهذه الإنسانية منذ عقلت تسعى إلى تعرفها ثم مازال المعلوم لايذكر بالنسبة إلى المجهول.

فإذا ما لاحظنا ذلك كله كففنا غرب المتخاصمين وقلنا فى جلاء أن الأصول الدينية لاتتعرض لشرح نواميس الكون علميا حتى يقع بينها وبين نتائج البحث العلمي تخالف أو اضطراب.

فالقرآن يقرر فى إجمال تام خلق الناس من تراب أو طين وخلقهم أطواراً دون أن يذكر فى ذلك تفصيلاً فإن كنا ولابد ملتمسين التفصيل فخير لنا وأعقل أن نلتمسه من سنن علمية تثبت اضطرادها وسريانها فيما مضى وفيما هوآت فتفصيلها لإجمال القرآن أهدى وأكرم من التفصيل السطحى الساذج الذى يجبل الخلق جبلاً للتراب بالماء وتسوية جسم كعرائس الأطفال تدخله الروح من رجليه وما إلى ذلك من تفاهة يضيع مافى هذا الكون من روعة وعظمة ثم نحن متلفوه عن كتاب أو

شرح لكتاب تقرر أنه مزيف فهو أعدى للقرآن من بحث برئ يلتمس الحقيقة، تلك قضية الخلاف بين الإسلام والمذهب ترون منها أن ليس فى القرآن الكريم مايلزمنا بشئ من ذلك كما أعتقد أن ليس فى صحيح السنة البعيد عن دخيل الإسرائيليات. وأصل هذا بكلمة عن:-

- مقاومة المذهب -

فقد لقى المذهب ولايزال يلقى مقاومة عملية عنيفة فى الولايات المتحدة الأمريكية حتى سنت ثلاث من تلك الولايات قوانين خاصة بتحريم ذلك المذهب واعتبار تدريسه جريمة يعاقب القانون عليها. وفى الولايات الأخرى التى لم تحرمه بقانون بلغ من الحماس فى العداوة أن وقعت من جراء ذلك مناوشات بين أهلها استلزمت تدخل الشرطة حقناً للدماء وتأسست الجمعيات الكثيرة لمقاومة المذهب تحت عنوان الإيمان المسيحى وهى جادة فى نشر فروعها بجميع أنحاء الولايات لتحملها على إصدار قانون التحريم أسوة بغيرها. وقد كان من أثر قوة هذه المقاومة أن الكتاب العلمى الواحد يطبع طبعتين إحداهما خالية من الإشارة إلى المذهب ليستعملها طلبة المدارس فى الولايات التى حرمته والثانية فيها شرحه ليستعملها طلبة الولايات التى لم تحرمه وحجة هؤلاء المقاومين وسلاحهم فى استثارة الناس للمقاومة وتحريض الجماهير على طلب التحريم هى التهويل فى الخط الناشئ من تعليم الأولاد أن التوراة ليست صحيحة وهو مامضى لنافيه رأى واعتقاد منذ أجيال . وندع المذهب الطبيعى لنشرح:-

- فلسفة النشوء العامة -

أو بعبارة أخري تطبيق ناموس النشوء فى الأحياء العضوية على غيرها وذلك أن البحث فى النشوء ونواميسه لم يقف عند صنوف تلك

الأحياء المتناحرة التي ينقرض بعضها ويبقى بعضها وتظهر أنواع جديدة إلى آخر مابيناه بل جاوز ذلك إلى مظاهر الحياة المختلفة من المعنويات العقلية والأمور العملية وقرر البحث أن سنة النشوء والارتقاء عامة مضطردة العمل في ذلك كله وأن جميع أعمال الأفراد والأمم وتغيرات حياتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأدبية تجري على هذا النظام باطراد ـ فعلى وفاق هذا الناموس ومقرراته ترقي الجماعات وتنشأ الحكومات والصناعات والمتاجر والآداب والعلوم والفنون وكل ذلك من أصل بسيط ساذج تغير وتطور وتنافس على البقاء والحياة مع غيره فيبقى الصالح للحياة وفنى العاجز عنها وتولدت أنواع وصنوف من ذلك كما تتولد أنواع الأحياء من أمهاتها وتتصل بالقرابة الدموية ومازال الأمر على ذلك حتى كان ماترى من حضارات إنسانية ومدنيات مختلفة بينها تلك القرابات وقد تنافست وتناحرت على نحو مابينا.

فعند محاولة فهم أصول هذه الأشياء وتاريخها فلابد أن تتابع جريان سنة النشوء فترجع مع الزمن لترى سلسلة تدرجها ومظاهر تغيرها خطوة خطوة وعوامل بقاء مابقى منها وفناء مافنى وماتزال كذلك حتى تصل بالتتبع إلى الأصل البسيط والجرثومة الأولى وبهذا تستطيع أن تحدد صلة مابين مظاهر الحياة في الأمم المختلفة مهما تناءت وبعدت وتصف كيفية انتقالها وتفرعها وتفاعلها وتأثرها كما نستطيع أن نتبين مستقبلها بمعرفة اتجاه تطورها وماجرت عليه في ذلك من سنين.

وهكذا صارت فكرة النشوء ناموساً عاماً ينطبق عليه جميع ماعرف من الكون ويخضع لمسلماته كل بحث وتفكير يتناول أى شئ في هذا العالم وصار كل باحث يتصدى لدرس شئ من ذلك إنما يتقدم إليه مسلماً

بعمل ناموس النشوء فيه سواء فيما مضى أو فيما سيأتى ولذلك ينقص أولية مايبحث عنه ويعرف كيف كانت نشأته ومن أين جاءت وما مظاهر تغيره؟ وكيف انتقل وفى أى اتجاه سار خلال ذلك وماهو مستقبله باستمرار التطور؟

وبطل ما كان مقرراً من قبل على خلاف ذلك فلم يعد الباحثون يقبلون القول بظهور كائن كامل الوجود دفعة أياً كان شأنه فكرة كان أو لغة أو فناً أو حضارة أو دولة أو غير ذلك كما رفض الخلق المستقل. وكذلك يرفض الباحثون القول باستقلال مظاهرالحياة فى أمة عنها فى أخرى حتى يكون لهذه الأمة من الصفات والمزايا مالا تقبله بيئتها التى تضمها ومن حولها من الشعوب أو ليكون لها من ذلك مالم يتأثر بماعند غيرها ويتبادل معه لأمة طابع أدبى خاص بها أو مقصور عليها ولها مزاج فنى أو خلقى تفردت به واستأثرت وحدها بمزاياه ولهالغة لم تأخذ وتعطى مع ماحولها من اللغات إذ لايوجد شعب يعيش فى برج من العاج لاينفذ إليه أثر ماحوله. رفض الباحثون ذلك كله لأن العالم دائم التفاعل فى حياته خاضع فى تلك الحياة لسنن النشوء والتدرج والتأثير والتأثر كما يرفض الباحثون اليوم التسليم بأن أمة قد بدلت بين عشية وضحاها حالاً بحال وانتقلت من ضلال إلى هدى أو من جهل إلى علم أو من تناحر إلى سلام بل لا بد ان يكون لذلك التغير عوامله التى عملت فيه بنظام ثابت وكان لها من القوة ماجعلها صالحة للبقاء فغيرت مجرى حياتها تغيراً تدريجياً جارياً على سنن النشوء وكذلك لايرتضى الباحثون اليوم أن ينسبوا فضلاً أو يعللوا نجاحاً بعمل فرد أو جيل وحده ناسين ماقبله من عصور ورث عنها الكثير ووصل إليها من تجاربها ما وصل بل

يجرون على ماقرره الطبيعيون من أن الحى اليوم ثمرة عملية الانتخاب الطبيعى وناموس خلال الأجيال السحيقة البعد وهذا معنى قولنا أن ناموس النشوء قد عم تطبيقه الدراسات كلها وسيطر على نظام البحث فى مختلف الفروع. وقد قدمت لكم أمثلة التطبيق الشفوى على التاريخ الإسلامى والعلوم الإسلامية ما أكتفى به هنا وأستغنى عن التمثيل.
ومن أثر سيطرة فكرة النشوء وصولها إلى البحث الخلقى بظهور:-

- مذهب النشوء الخلقى (إيڤولو سْيُونيزْمْ) -

ويظهر أثر فكرة النشوء فى البحث الخلقى بمظهرين: أولهما: فى معرفة نظام المعاملة الإنسانية والحكم الخلقى كيف صارا إلى ماهما عليه فى حالتهما الأخيرة ببيان كيفية ابتدائهما وكيفية تغيرها وماعوامل ذلك التغير؟ وهو البحث التاريخى الاجتماعى فى الحكم الخلقى والمعاملة على أساس فكرة النشوء والارتقاء وقد رأيتم ذلك فيما درسناه من المقدمات الاجتماعية وتبين لكم تطبيق نواميسه.ثانيهما: فى مسألة العلم وقضيته وهي معرفة الخير والاهتداء إلى المقياس الخلقى أى بيان ماينبغى أن يكون وكيف يعمل الإنسان فيكون خيراً بالاعتماد فى هذا البحث على ناموس النشوء الخلقى نوعاً من النمو المطرد المتواصل فيكون البحث عن الخير هو فهم النشوء الخلقى ومعرفة مايجرى عليه من نظام توحيد سيرنا فى الحياة على وفقه.

فأساس تطبيق قانون النشوء على البحث الخلقى فى حقيقة الخير هو أن الحياة الخلقية فى رأى الخلقيين النشوئيين كالحياة المادية نمواً ونشوءاً بدأت من حالة معينة وتغيرت متدرجة إلى حالات أخرى حتي صارت إلى ماهى عليه اليوم ولاتزال ماضية فى طريق التطور سائرة نحو نهاية ستصل إليها تدريجيا. وعلى هذا يكون الخير نمواً مطرداً وتطوراً.

فنحن فى حياتناالخلقية قد بدأنا فى القدم من حالة ماضية هى أدنى صور الخلقية كما بدأت الأحياء العضوية كذلك فيما شرحنا قبلا. ثم انتقلنا متدرجين حتي حالتنا الحاضرة وسنظل نترقى ونتكمل حتى نصل إلى نهاية مستقبلة وبذلك يكون لنشوء الحياة الخلقية ككل نشوء نقط ثلاث:

(١) مبدأ في الماضى من نقطة.

(٢) انتقالات متدرجة أوصلتنا للحاضر.

(٣) نهاية مستقبلة نسير إليها فى تطور المتواصل.

وواضح أن المبدأ وهو أدنى درجة خلقية لنا بعيد غير واضح الصورة أمامنا ولامعلوم كما أن النهاية التى هى أرقى درجة مستقبلة ليست كذلك واضحة الصورة أمامنا ولامعلومة. أما مانحن فيه من حاضر وماقاربه من انتقالات فذلك هو المعلوم الجلى الصورة فى نفوسنا.

وتعرفون أن البحث الخلقى إنما هو ابتغاء معرفة الاتجاه الذى تدنو بالسير فيه من تلك النهاية المستقبلة التى هى أرقى درجات تطورنا الخلقى وفى تعيين هذا الاتجاه لاتكفى نقطة الحاضر وحدها بل لابد لذلك التعيين من ملاحظة نقطة أخرى تنسبها إليها فتعين الاتجاه وتلك النقطة الثابتة لاتكون إلا إحدى نقطتى الطرفين غير الواضحين ومثال ذلك واضح في كل سائر فى طريق وصل إلى نقطة منه ثم حاول تعيين اتجاهه فإن لم يستطع ذلك إلا إذا نسب النقطة التى هو قائم فيها إلى التى بدأ منها سيره أو إلى التى يقصد الوصول إليها فنحن فى فهم نشوء حياتنا الخلقية وتطورها كذلك السائر قائمون فى نقطة ماوصلنا إليه فى الحاضر

ولامناص لنا من ملاحظة أحدى نقطتين معها أما نقطة بدء السير فندرس النشوء فيما مضى من البدء إلى الحاضر. وعلى ذلك نعرف ماينبغى أن نفعل حتى يستمر تطورنا فى طريقه نحو النهاية التى نحن سائرون إليها ونحاول تبينها لنعرف بذلك اتجاه سيرنا إليها. وعلى هذا كان للخلقيين النشوئيين فى فهم النشوء طريقان:-

(١) طريق ملاحظة المبدأ.

(٢) طريق ملاحظة النهاية

وعلى ذلك نوزع درسنا لمذهبيهم مقدمين:-

- مذاهب الناظرين إلى المبدأ -

فمنهم هربرت سبنسر ١٨٣٠-١٩٠٣م الذى يعد من أكبير أنصار داروين فى القول بناموس النشوء وتوسعة نطاقه بتطبيقه على فروع العلوم وأبحاثها وهو كذلك أوثق النشوئيين الخلقيين. وحين يرجع إلى المبدأ ليفهم النشوء الخلقي ويبين ناموسه فى المعاملة يأخذ في البحث من أبسط صورها الحيوانية ولايبدؤها من الأعمال الاختيارية كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة الاجتماعية وبينا أنه يجرى فى ذلك على اصطلاح خاص له فيعتبر للديدان والحيوانات الحقيرة نوعا من السلوك.

وهو يمضى متتبعاً تطور العمل فى مختلف صنوف الأحياء من أيسر حى وأبسطه إلى ماعليه اليوم الإنسان الحالى المتمدين فيخرج من ذلك نتيجة هي: أن التطور كان يتجه دائما إلى زيادة الحياة كما وكيفاً وذلك بتقوية سيطرة الحى على بيئته وتمكينه من ألايتصادم بشئ مما فى العالم الخارجي الذى يعيش فيه وكلما مر بالحى من تغييرات فى مختلف أدوار

تطوره كأن يسير به إلى ذلك شيئا فشيئا..... ويوضح سبنسر هذا بالملاحظة المشاهدة فيرى أن الحيوانات الدنيا تعيش لغير غرض مقصود ولااتجاه ملوحظ لها فتتحرك في غير وعى منها ولاتنبه غير متبينه مايفيدها ولامهتدية لما يقيها فتتعرض بذلك الكثرة الغالبة من نسلها للهلاك بعوارض جوية أو حركة حيوان آخر يحطمها أو التهامه لآلافها غذاء له ولولا ذلك لازدحم العالم بنسل حشرة واحدة من الحشرات.

وفى هذا الدور تشهد بوضوح عجز هذه الأحياء الساذجة الحياة عن التوافق مع بيئتها أو تعديل نفسها مع عالمها الخارجى ثم إذا ما ارتقى الحيوان رويداً رويداً لاحظنا أنه يتحرك مع ضرب من التنبه لما يجدى عليه ويحفظ حياته فيمكنه مقاومة بيئته نوعاً ويتغلب على بعض مايهدد حياته معدلاً نفسه مع ماحوله لتتم له حماية تلك الحياة- وتختلف مقدرة الحى على ذلك باختلاف درجة رقيه فى سلم الحياة حتى نصل إلى الإنسان فنراه أقدر الأحياء على هذا التعديل.

وتلك النتيجة التى ينتهى إليها سبنسر من ملاحظة مختلف الحيوان من وحيدة الخلية إلى عديدة الخلايا إلى الأسماك فأنواع الفقريات المتعدددة هى نفسها النتيجة التى ينتهى إليها الناظر لمظاهر التطور فى الأحياء جملة، وخطواته عامة، لأنا نرى فى هذا أن تطور الحيوان ترافقه المظاهر الأتية:-

فأولاً يزداد حجمه وثانياً تتقوى أعضاؤه المخصصة للقيام بعمل معين كالجهاز الهضمى والتناسلى وجهاز الحركة والدورة الدموية وغيرها وثالثاً تتحسن الصلة بين هذه الأعضاء ليكون عملها منتظماً موحداً، ورابعاً تزداد مقدرته على الدفاع عن جسمه وتتنوع الموصلات التى تنقل

إليه ماحوله فتتعدد حواسه المبلغة لجسمه مختلف الرسالات عما في العالم الخارجي من أصوات وطعوم وألوان وروائح وغيرها، وخامساً تزداد مقدرته على تكييف نفسه وفق مايحيط به فيحتفظ بدرجة حرارة واحدة صيفاً وشتاء ويبقى تركيب دمه على حالة واحدة بلا تغير، وسادساً تزداد عنايته بصغاره وحمايته لها بتربيتها على مايعدها للتوافق مع بيئتها. وسابعاً تزداد تبادل التعاون بين أفراده فتزداد قوة الحي على التعادل مع البيئة بما تؤازره من قوة الآخرين فيتيسر له الاحتفاظ بنفسه وحمايتها والاحتفاظ بنوعه وإبقائه.

فهذه الظاهرة كما نرى درجات مختلفة لمقدرة الحي على تعديل الحي وفق مايحيط به من الظروف الخارجية وهو ماانتهى إليه سينسر من تتبع أعمال حيوانات مختلفة الدرجات في الحياة على النمط الذي شرحناه وبهذا ترى جلياً أن تطور المعاملة ماض من مبدئه إلى حاضره في سبيل إبقاء الأعمال التي هي توفيق بين الحي والخارج وقتل ماليس منها كذلك.

وأن نصيب الحي من تلك الأعمال يدور مع درجته في الرقي فهو نصيب يسير من الأعمال الموفقة عند الحيوان البسيط ونصيب أزيد عند الأرقى حتى نصل إلى الإنسان فنراه أوفر من غير خطأ في ذلك ثم تتفاوت درجاته بتفاوت تطوره فأبسط الإنسان مرتبة أقله عملاً على التوفيق بين نفسه والظروف الطبيعية وأميله إلى ترك نفسه للطبيعة فلا يتقوى عليها إلا باتخاذ الضروريات من اكتساء الجلود أو خشن النسيج وسكنى الكهوف أو متنقل الخيام وكلما ارتقى زاد هذا التعديل فاتخذ متنوع الأكسية لمختلف الفصول والأجواء وسكن مستقر المنازل وتفنن في

تعديله لما يوافق الحاجة الصحيحة والرفاهية ثم لايزال يتقدم بتطوره درجات فى ذلك التعديل وتتوفر له المعينات عليه بما يتخذه من شتى الوسائل فى فهم ماحوله من الكون بالدرس والتشريح التحليل وكشف النواميس واختراع الأجهزة والآلات لتسخير قوى الطبيعة ووقاية نفسه ونسله خطرها والاستظهار بما فيها من نواحى القوة وإذا كان اتجاه التطور فى الحياة والمعاملة من مبدأ الحياة إلى اليوم هو أمانة الحى على تعديل أحواله الداخلية بما يناسب الاحوال الطبيعية الخارجية أو التوفيق بينه وبين مايحيط به فإن سبنسر بقوله لهذا (أن خير المعاملة ماكان تعديلا وشرها مالم يكن كذلك والفضائل الخلقية من صدق وأمانة وإخاء وشجاعة وحكمة وعدل وعفة، ليست إلاتعديلاً للنفس مع مايحيط بها من ظروف خارجية بحيث تكمل صلاحيتها للحياة وبها يصير النوع الإنسانى أكمل حياة وأبقى عمراً، كما أن الرذائل من غدر وكذب وخيانة وجبن وجهل وظلم ليست إلا مخالفة للظروف الطبيعية وعجزاً عن تعديل النفس بما يلائم أحوال الكون وبها تكون الحياة الإنسانية أقصر وأنقص).

وسبنسر فى الوقت نفسه يرى أن الأعمال التى تحفظ الحياة هى نفسها التى تعطينا اللذة فكل عمل هو تعديل للنفس مع الظروف خير ولذيذ وكل عمل ليس كذلك شر ومؤلم وما كان مزيجا منهما فهو لذيذ بقدر مافيه من تعديل مؤلم بقدر مافيه من تخالف وبنسبة ذلك تختلف خيريته وشريته، وقد أكمل سبنسر شرح نظريته النشوئية الخلقية فبنى عليها نظاماً خاصاً وفق فيه بين الطريقة التجريبية المادية والمبادئ الإلهية إذ وصف نهاية معينة يتجه إليها التطور الإنسانى وبها كماله التام ولم يقصر إهتمامه على وصف السلوك الإنسانى فى المجتمع الحاضر بل سعى

إلى وصف السلوك فى جمعية مثالية كاملة حتى أن السلوك فيها ينتج لذة مطلقة عديمة الألم فقال: (أن النهاية الأخيرة لهذا التطور الذى يجرى على نظام التوافق بين النفس والطبيعة إنما هى مصير الإنسان إلى توافق تام وتعديل كامل بحيث لايقع تخالف مابين نفسه والطبيعة فلا يكون هناك ألم أبداً وبذلك تتحقق اللذه المطلقة وهذه الغاية لاتوجد حتماً فى دنيانا الحاضره بل قد تتحقق فى عالم آخر ولاتوجد إلا فى الجنة).

تلك هى نظرية سبنسر المبدأى فى الخلقية النشوئية ولو أردنا:-

ـ نقد الفكرة ـ

ونظرنا إليها جملة فقد نقدر لسبنسر - وبخاصة نحن الدينيين - أنه ينتهى بهذه الطريقة التجريبية الاستقرائية إلى إقرار المبادئ الدينية بشرحه نهاية معينة يبنى عليها نظاماً خاصاً وحياة أخرى يكون فيها كمال الإنسان فيؤيد الدين بالعلم.

كما نقدر أن الرجوع إلى المبدأ فى فهم النشوء هو الطريق الواضح الذى يسلك دائماً فى شرح الظواهر الطبيعية وفهمها وأن سبنسر برجوعه إليه قد وحد طريقة الدرس فى الطبيعة والدرس فى الأخلاق إلا أننا نلاحظ:-

(١) أن الرجوع إلى المبدأ ولو أنه خير مايتبع فى دراسة الظواهر الطبيعية إلا أنه ليس الطريق الأمثل فى دراسة الأخلاق وذلك أننا حينما ندرس المظاهر الطبيعية إنما نريد فهم ماهو كائن كما هو دون زيادة ولهذا لايكون لغيرالحاضر أهمية فى البحث الطبيعى- أما فى الأخلاق فإننا إنما نبحث لمعرفة ماينبغى أن يكون وإذن كان

للمستقبل كل الأهمية لأن آمال الإنسان ومثله الأعلى المرجو تحققه إنما يكوّنه فى المستقبل وبملاحظة هذا المثل نحكم على المعاملة بأنها خير حينما توصل إليه وشر حينما لاتكون كذلك فمع وجود هذا الفرق بين البحثين لايمكن توحيد نظامهما فى الأخلاق وفى غيرها والاكتفاء فى فهم النشوء بالرجوع إلى المبدأ فى الكل- وإذا تقرر ألا بدّ فى الأخلاق من النظر إلى المستقبل لاحظنا نقطة أخرى وهى:-

(٢) أن نسأل سبنسر هل يعمل الإنسان لغاية مستقبلة تتجه إليها نفسه أولا؟ والجواب على هذا لا يعدو أن يكون واحداً من ثلاثة:- (١) ليس للحى غاية يسعى إليها، (٢) أن له غاية هى شئ وراء هذا التعديل بين نفسه والطبيعة الخارجية. (٣) أن له غاية هى شئ وراء هذا التعديل المذكور فإن قال بأن لاغاية له مطلقا فهذا ينافى الواقع من حال الإنسان لأن كل عامل يجد فى نفسه مثلا أعلى لم تصل إليه حياته فيجد لذلك. وفى هذا السبيل يرى مايبعده عنه شراً وما يدنيه منه خيراً وإن قال أن الغاية هى نفس التعديل دون شئ وراءه سألناه عن الذى يحمل الإنسان على التعديل ويدفعه إلى مساعدة النمو والتطور ولماذا لايعوقه ويقاوم تياره إذ لا دافع لذلك إلا ملاحظة الغاية ولاشك أنه إن لم يكن هناك غرض من التعديل والتوافق فلن تحرص عليه بل لن تفكر فيه- وإن كان ولابد من الغاية وراء التعديل فقد انتهينا إلى الغرض الثالث فى الإجابة وهو: أن وراء التعديل غاية فيكون اعتبار التحقيق خيراً مرهوناً بتحقيق هذه الغاية وإذن لايكون مطلق التعديل هو الخير كما قال

سبنسر بل يكون فيما قدره.قد عكس الأمر فجعل التعديل الذى هو السبب مسبباً وغرضاً فكان كما يقول الغربيون قد وضع الثور وراء المحراث أو الحصان وراء العجلة ومفهوم أن الثور هنا يقابل الغاية التى بحكم وضعها تكون أمامه وبالتعديل يوصل إليها وأن المحراث هنا يقابل التعديل الذى يقع طبعاً قبل الغاية، وبهذا نتتهى من مذهب أحد الناظرين إلى المبدأ وهناك:-

ـ تطبيق مبدأى أخر ـ

يوافق أصحاب سبنسر فى الاعتماد على المبدأ لفهم النشوء ولكنهم لايمضون مثله إلى الكلام عن نهاية معينة ينتهى إليها التطور الإنسانى فى دار أخرى وما إلى ذلك فلا يجاوزون ببحثهم المجتمع الحالى مقتنعين بأن يضعوا السلوك الإنسانى فيه كما يخالفون سبنسر فى شرح سير التطور من المبدأ الحاضر ويبينونه بطريقة أخرى، وأصحاب هذه الطريقة هما العالمان الإنجليزيان ليزلى استيفن ١٨٣٢- ١٩٠٤و صمويل أليكسندر ١٨٩٥م أستاذ الفلسفة بجامعة منشستر وهما يريان أن التطور الخلقى جار على نحو مايجرى عليه التطور الحيوانى من ناموس الانتخاب الطبيعى أو بقاء الأصلح مما يناحر على البقاء وقد أوضح أليكسندر ذلك فى بحث له عنوانه (الانتخاب الطبيعى فى الأخلاق) بين فيه أنه (كما أن فصائل الحيوان يتهيأ لبعضها مايجعله أقوى على البقاء وأقدر على الحياة من غيره فيتحامى الضعيف أمامه ويبقى هو عاملاً على نشر صفاته وخصائصه كما فهمت ذلك فى المذهب الطبيعى آنفاً فكذلك يقع هذا التناحر فى العالم الخلقى لكن بين الأشخاص بل بين الآراء والفكر التى يكون الأشخاص حملتها فيكون تناحر بغير إراقه

دماء ولاإزهاق أرواح. وهكذا ترى طرق المعاملة المختلفة ووجهات النظر المتغايرة إلى الحياة والمثل العليا للأفراد والجماعات تتحارب على البقاء فيظفر أصلحها بها ويفنى وينقرض غير الصالح منها.

وأنا أبين لك ذلك بمثل قريب منه تجده في بيئته الخاصة:- منذ سنوات كانت في الأزهر فكرتان فكرة تحرم دراسة الرياضة بأنواعها ومايتصل بها من علوم الكون كتقويم البلدان والعلوم الطبيعية وفكرة أخرى ترى ذلك واجبا وتعمل لتقريره بقانون وكان يظهر للرائى أن الفكرة الثانية قليلة الأنصار لم يؤيدها من ذوى النفوذ إلافرد واحد هو الأستاذ الإمام رحمه الله ويؤيدها معه نفر قليل هم تلامذته الذين لانفوذ لهم ولاسلطة، على حين كان أصحاب الأمر وكبار رجال الأزهر يقولون بالتحريم لكن القلة التى تنصر الفكرة الثانية كانت قوية التفكير قوية الثقة بصلاحية رأيها وكانت البيئة الاجتماعية المصرية أعون على حياة فكرتهم ولذلك جعلت الفكرة تأخذ وتعطى وتدافع وتقاوم حتى استطاعت أخيراً أن تقوى وتهاجم فتنتصر ويقرر القانون دراسة تلك المواد التى كانت مضيعة وصار الجهل بها خزياً يهرب منه الشيوخ.

وهكذا اطرد ناموس الانتخاب الطبيعى وانتصرت الفكرة الصالحة للبقاء من الفكرتين وماتت الأخرى.

وعلى ضوء هذا المثل القريب نفهم تناحر الفكر الكبرى الأوسع شمولاً كالمثل العليا للحياة والغايات الأخيرة منها وتدرك معنى تناحر تلك المثل والغايات فى سبيل السيطرة والسيادة عند أمة من الأمم أو فى العالم كله كما رأيت فى خطوات تدرج الحكم الخلقى المختلفة ومراحل تغيير نظر الإنسانية فيه.

ولو حاولت تبين أوجه الشبه بين الانتخابين الحيوي والخلقي لوجدت بجلاء أن ظهور الفكرة الجيدة لعوامل مقتضية لها يشبه في تطور الحي ظهور صفات جديدة في نوع من الأحياء تخالف الصفات القديمة وأن قوة يقين أصحاب الفكرة الجديدة بصحتها وصلاحيتها تقابل درجة قوة الصفات الجديدة في الحي على البقاء وإصلاح البيئة الاجتماعية لحياة الفكرة الجديدة أوعدم صلاحيتها لذة ومعاكستها لحياة الفكرة القديمة أو موافقتها له تقابل حال البيئة الطبيعية بالنسبة لصفات الحي الجديدة وأن قوة اقتناع أصحاب الفكرة الجديدة بها وترسيخهم لها في أذهان الناس يشبه قوة الحي على إفناء منافسه وقدرته على إبادته وأن اقتناع الناس رويداً رويداً بالفكرة الجديدة وانسلاخهم من الفكرة القديمة يشبه موت الأفراد الضعاف في التناحر المادي- وأن تأصل الفكرة وثباتها في نفوس مقتنيعها يشبه تأصل صفات الحي الجديدة في نسله ورسوخها في البيئة.

وهكذا يتشابه الانتخاب الطبيعي في الحالين تماماً وتجد حياة الأديان والإصلاح كلها وكفاح الرسل عليهم الصلاة والسلام والقادة المصلحين جارياً على سَن طبيعي ثابت (وإن كادوا يستفزوك من الأرض ليخرجوك منها وإذاً لايلبثون خلافك إلا قليلاً سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولاتجد لسنتنا تحويلا) ، (كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ماينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال) .

ولاضطراب ناموس الانتخاب الطبيعي في الأخلاق يقول ألكسندر أن الخير هو المثل الأعلى المنتصر والشر هو المثل الأعلى المنهزم ولكن ليس معنى هذا أن الخير أمر نسبي اعتباري يتغير بتغير الظروف والتطورات بل

الخير حقيقى مطلق وإنما يتطور فى نفوسنا نحن تطوراً متتابعاً ويظهر فيها بقدر ماتصل إليها منه فبعمل التناحر يصير اليوم شراً ماكان بالأمس خيراً وذلك بتغير علم الناس بالخير لابتغير حقيقة الخير لكن يجب أن نقدر أنه لايعتبر التغلب والسيطرة لفكرة من الفكر أو غاية من الغايات معيار الصلاحية ومقياس الخيرية بل هو يقول أن هذا النجاح لفكرة أو لمثل أعلى ليس إلا بمثابة طابع بريد يضعه عليها التاريخ يجيزها أن تمر وتتداول وتمضى فى طريق الدهر فهو أمارة لها على الصلاحية لكن مناط هذه الصلاحية وسبب الأفضلية المطلقة هو الصفات التى تجعل مثلاً وغاية متفقة مع أحوال الوجود حافظة لتعادل المجتمع بحيث لايحتاج إلى مقاومة لما يحيط به ولايحتاج جزء منه لمقاومة جزء أخر فبهذه الصفات تكون الفكرة ذات قيمة صحيحة أو خيرة لابمطلق نجاحها وتغلبها.

وهكذا ينتهى هذان العالمان بملاحظة التطور من مبدئه لحاضره إلى أنه متجه (لتحقيق التعادل فى المجتمع) بحيث تتسع أجزاؤه ويتسق مع ماحولها ويفسران هذا التعادل بتفسيرين متغايرين فيفسره (استفن): بأنه تعادل أجزاء الجمعية تعادلاً يحفظ صحتها حيث لاتتدافع أجزاؤها، وفضيلة الفرد تكون بمقدار كفاءته وأهليته لأن يكون جزءاً صحيحاً من المجتمع الإنسانى يتعادل مع ماغيره فلا يتحيف جزء أخر شيئاً مما له ويصح به وجود الجمعية.

فالفضائل عنده هى شروط تعادل الجمعية وتوافق أجزائها فالصدق مثلاً لأنه شرط لذلك التعادل والكذب شر لأنه فقد لهذا التعادل وعلى مثال هذا تتبين سائر الفضائل.

(وألكسندر) يفسر التعادل بما يقرب من هذا فيقول: (أن الخير تعادلَ الأميال الإنسانية والتوفيق بين المتعارض منها يدفع ذلك التعارض

فينظر الشخص لما حوله ومايجد من آراء وأفكار وغايات ومعاملات ليوفق بينها وبين ماعنده هو من ذلك نافياً ومثبتاً فيها حتى يتم التعادل بينه وبين معاملات الآخرين وآرائه وآراء الأخرين فتتعادل الجمعية بهذا.

والفضائل كلها ليست إلا تعديلا للأميال كما أن الرذائل ليست إلا تضارباً فالذى يصدق ويحسن ويفى ويعدل يوفق بين أمياله وبعضها البعض وبين أمياله وأميال الآخرين والذى يجور ويكذب ويخدع الخ لاينظر إلى ذلك التعادل.

وهذان العالمان فيما يصفان من تعادل لاينظران كما ترى إلا إلى الجمعية الحالية فلا يتطلعان لجمعية مثالية ولا يعنيان بما سيكون من أمر الجمعية الإنسانية فى المستقبل فلا يتحدثان عن نهاية مرجوة للنشوء ولايصفان غاية تلك الحياة الإنسانية لأنهما فى فلسفتهما يعتبران من أضداد المثالية (الأيديالزم).

وهما مع هذا التقرير لايرفضان القول بأن السعادة واللذة هى الغرض من السلوك الإنسانى العقلى ويريان أن هذا التعادل الذى ذكروه يحقق السعادة لكن ذلك لايجعلهما يعتمدان فى الحكم على حعل خيرية العمل مرتبطة بماله من أثر فى تحقيق هذه السعادة كما هى طريقة بنتام والمنفيين القدماء بل ينظرون إلى ماللعمل من أثر فى تأمين الحياة الإنسانية وحماية نشاط الجمعية البشرية وهذا التأمين وتلك الحماية هما اللذان يتجه إليهما التطور حفظاً لكيان المجتمع الإنسانى.

على أننا عند الموازنة بينهما وبين المنفعيين يجب ألانغالى فى تقدير الفرق بين هذه المنفعية الجديدة عند المنفعيين والمنفعية القديمة عند الغائيين

لأنهما متقاربان. وسنتصدى لبيان ذلك عند النظرة العامة من المذاهب الخلقية بعد.

تلك هى الطريقة الأخرى فى شرح النشوء وفهمه باعتبار المبدأ والوصول إلى تحديد معنى الخير لذلك النظرمع بيان شرح أصحابها لها ووجهة قولهم بها فننظر بعد ذلك في:.

ـ نقد الفكرة ـ

وهنا نرى ماأسلفنا من نقد فكرة سبنسر يعيننا على ذلك فهم مبدئيون مثله يسوون بين طريقة درس الأخلاق وبين طريقة درس الفروع الطبيعية العلمية على نظام النشوء فينظرون فى الكل إلى الماضى والحاضر دون المستقبل وقد عرفت أن ذلك لايطرد لاحتياجنا فى الأخلاق إلى معرفة ماينبغي أن يكون مما لابد فيه من النظر إلى المستقبل.

ثم هم فيما يذكرون من ضروب التعادل لايبينون لماذا يرغب الفرد فى أن يكون المجتمع الذى يعيش فيه متعادلا؟ وأى قيمة لتعادل المجتمع فى نظر الإنسان حتى يعمل على تحصيل ذلك؟ وبهذا يرد عليهم ما وجهناه لسبنسر فى النقد الثانى من وجود غاية للإنسان وضرورة الرجوع فى تقدير هذا التعادل إلى تلك الغاية وفهم أثره فى تحققها.

وإذا كان سبنسر الذى وصف نهاية معينة للتصور ونظر إلى جمعية مثالية كاملة قد لوحظ عليه أنه لم يبين الغاية التى تبعث الإنسان على تحصيل ماعده الخير، إذا كان ذلك فهؤلاء وحالهم كما ذكرنا أحق بأن يوجه إليهم هذا لأنهما لاينظران كما قلنا إلا الجمعية الحالية وحفظ تعادلها.

وجملة القول أن الرجوع إلى المبدأ فى فهم النشوء الخلقى أحرى بأن يكون تصفحاً تاريخياً وعرضاً زمنياً لنمو حياة البشر الخلقية وتطور المعاملة الإنسانية فهو بيان وصفى صرف له قيمته فى فهم مقدرة الإنسان فى المعاملة وإيضاح الفرق بين أعمالنا وأعمال أسلافنا أما أن يكون ذلك الرجوع إلى المبدأ طريقاً لمعرفة المثل الأعلى وفهم ماينبغى أن يكون وهو مستقبل فذلك مالا أساس له ينبنى عليه لأننا إنما نسعى إلى معرفة السبب فى تفضيل عالم على عالم ومعرفة كيفية تقدير أنواع المعاملة، وفي هذا كله لابد من ملاحظة المستقبل وغاية الحياة. فندع شارحى النشوء لنتكلم على شرح فكرة:.

ـ النشوء بالنظر إلى النهاية ـ

وأشهر القائلين بهذا الأستاذ الإنكليزى جرين ١٨٣٦ - ١٨٨٢م وهو يقول: (إن نظرنا إلى الإنسان الحاضر يكشف لنا أن الجزء الذى امتاز به على الحيوان هو العقل وتنبه النفس وتلك هى الناحية الآخذة فى الظهور والنماء فيه شيئاً فشيئاً وباستمرار تطوره على هذه الحالة سيصل إلى نهاية أخيرة هى كمال العقل وتمام التنبه النفسى. فالخير إذن هو السعى المتواصل لإظهار القوة العاقلة فى الإنسان «أو بعبارة أخرى» الخير هو استكمال العقل.

ولبيان هذا يقول: إننا نرى فى الإنسان إحساسات وشهوات للحيوان مثلها، إلا أنها تتميز فى الإنسان عن الحيوان لتدخل العقل فيها وتنبه الإنسان إلى غاية مايشتهيه وبذلك تكون شهواته ميولاً كما سبق ذلك فى المقدمة النفسية، وبهذا لايكون إحساس الإنسان إحساساً ساذجاً بسيطاً كالذى فى الحيوان، بل يكون شعوراً فيه عنصر من التنبه وهذا هو

المميز الجوهري للإنسان والأمر الذى هو ماض في طريق تنميته بالتطور وسينتهى به هذا إلى أن يصير كامل العقل فالنظر إلى هذه النهاية المرجوة للتطور نستطيع أن نقول إنما هو تقريب منها وتحقيقه لها خير ومالا فشرٌ. فكلما كان العالم عقلياً أكثر من غيره كان أرقى وأفضل وكلما كان أقل عقلية من غيره كان أحط وأدنى.

ومادام الاعتبار بتلك النهاية فلابد أن تكون محدودة واضحة قدر الإمكان وهذا مايشعر الأستاذ جرين بنقصه ويقول: أنه لاسبيل إلى وصفها بالضبط لأننا لم نصل ولا أحد منا إليها حتى نصفها ذلك الوصف ولذلك بحث عن أمر نعرف بملاحظتة أننا سائرون فى طريق تحقيق هذه النهاية المرجوة مستكملون للتعقل أو أننا عاملون على غير ذلك فقال أن هذه الأمارة هى الرضى النفسى أو عدمه.

وبيان ذلك يقول أن الإنسان يتنقل فى عوالم مختلفة كما تعرفون ويعيش فى كل واحدة منها مدة تختلف عن المدة التى يعيشها فى غيره فالبعض قصير المدة والبعض طويلها، والبعض أطول وماذلك إلا تبعاً لرضى الإنسان النفسى بالعالم أو عدم رضاه فالعالم الذى يصيب فيه راحة نفسية أكثر يكون بقاؤه فيه أطول ومالا فلا. فمثلا عالم الشهوة البهيمية لايصلح أن يكون عالماً مستمراً للإنسان لأن من طالت مدته فيه لايلبث أن يمجه ويستثقلة ويمقت البقاء فيه طويلا، وبهذا نقول أن بعض العوالم الإنسانية راق وبعضها منحط وعلامة هذا الرقى أو الانحطاط أن يرضى الإنسان نفسياً عن العالم ويطمئن إليه فلا يسخط على نفسه لوجوده فيه ولايطمح إلى سُرعة الانتقال منه إلى غيره.

وبالنظر إلى الإنسان نرى أن لكل فرد عالماً عادياً يعيش فيه فيكون أكثر اطمئناناً إليه ورضى عن نفسه فيه بحيث لوخرج عنه إلى غيره اضطربت

نفسه ولم يرتح لذلك- فواحد من الناس صادق ويعيش في عالم الصدق أكثر فهو مطمئن إلى الحياة في هذا العالم ولو خرج عنه إلى غيره فكذب مرة لندم وتألم فاضطربت نفسه ولم يكن راضياً عنها وآخر من الناس يعيش في عالم الكذب مثلا فهو مطمئن إليه لايشعر باضطراب ولا ألم نفسي إذا كذب- ثم كل من الصنفين- صاحب العالم الذي نقدره راقياً وهو الصادق وصاحب العالم الذي نعده منحطاً وهو الكاذب- مع اطمئنانه إلى عالمه العادي يشاهد أنه تمر به حالات يطمح فيها إلى عالم أرقى من عالمه وأدعى إلى طمأنينته عالم يشعر فيه بأن يكون أكثر رضى عن نفسه.

فالذي يعيش في عالم ويبدو له مافيه من نقص في لحظات التجلي والصفاء نراه يتألم لوجوده في هذا العالم ويتمنى أن لولم يكن قد ربي هذه التربية أو ورث هذه الوراثة التي أحلت فيه ذلك النقص فنراه يجاهد للخلاص منه إلى عالم يشعر فيه بأنه أكثر راحة نفسية ولولا أن تأصل السعادة ورسوخها يعوقه عن ذلك لغير عالمه.

وإذا كان يعيش في عالم آخر مما نعتبره راقياً فإنا نراه مع ذلك في لحظات الصفاء المذكورة يطمح إلى صورة نفسية لعالم أرقى منه كما نراه إذا خرج من هذا العالم لعالم آخر مخالف له لايلبث أن يرى نفسه في هذا العالم ليست على النفسية المعتادة فتنكر نفسه نفسه. تنكر نفسه الطامحة نفسه الوقتية فيرى أنه لو لم يكن في هذا العالم المخالف هو هو حتى ليكاد يعد نفسه غير مسئول عما صدر عنه من الأعمال المنحطة في هذا العالم والتي لم تكن أعماله وقت تحقق نفسه العادية.

وبهذا يظهر لك أن الإنسان دائم التطلع إلى عالم راق يشعر فيه أن نفسه أكثر تحققاً وتنبهاً فهي أكثر رضى به واطمئنانا إليه وأن الإنسان

إذا انحط إلى عالم غير راق سخط على نفسه وأنكرها فنستطيع أن نقول :- أن العالم الكامل الراقى إذن هو الذى تتحقق فيه تلك النفس فتشعر بالرضى والاطمئنان وهو مالا تطمع النفس فى سويعات صفائها إلى بلوغه.

وبهذا الإيضاح لايقول (جرين) أنه قد استطاع وصف النهاية المرجوة فى كمال الإنسان وصفاً تاماً وإنما كل مايستطيع أن يقوله هو أن هذا الطموح النفسى يعين لنا الاتجاه ويدلنا على طريق القرب من عالم الكمال التام الذى تتحقق فيه تلك النفس العاقلة الحكيمة التى بها الطموح.

ولايمكننا البيان الواضح لهذه الغاية الكاملة إلا إذا فهمنا الدنيا فهماً تاماً وعرفنا النسب التى بين الأعمال فيها وصلاتها وتأثير تلك الأعمال معرفة تامة كاملة.

فبهذا تصل إلى أعلى درجات التعقل المنشودة ويمكننا أن نعيش فى عالم عقلى كامل وإن كنا مع الأسف نقول أن تجارب الخبيرين فى هذا لاتزال ناقصة إلا أنه إن لم يكمل لنا هذا الفهم فيكمل لنا العالم العقلى فإن من كان فينا أكثر سعياً إلى ذلك يكون أرقانا خلقاً وأرقانا نفساً.

تلك هى فكرة فهم النشوء بالنظر إلى النهاية وهذا بيانها وفى:-

ـ نقد الفكرة ـ

كما اعتدنا نرى أن (جرين) قد سلك إلى فهم النشوء الطريق الذى قررنا أنه متفق مع طبيعة البحث الخلقى وهو النظر إلى النهاية وجعل الخير أمراً مقيساً بها ومعتبراً بالنظر إليها كما ترى أن تلك الغاية أمر تشتاقه النفس وتحن إليه فلا مجال لأن نوجه إليه السؤال عن علة تحصيل

هذه الغاية كما كنا نفعل مع غيره إلا أننا نلاحظ هذا المعنى العام الذى كان هو شاعراً به ومقدراً له وهو إبهام هذه النهاية وعدم وضوحها لنا وضوحاً كاملاً.

لكننا مع هذا نرى أن تطبيقه النشوئى أكثر قبولاً للاتفاق مع غيره من الآراء الخلقية وأن يهئ لنا سبيل حل مشكلة الخير بالانتهاء إلى فكرة مرضية موفقة بين الباحثين المختلفين وهو ماسنعرض لبيانه بعد أن نلم بتاريخ البحث الخلقى إلماماً يعيد لذاكرتك صورة تلك المذاهب منضدة زمنياً فيتبين التدرج لتفكير البشر فى الخير والسعى إلى فهمه.

ـ تاريخ علم الأخلاق ـ

وفى هذا التاريخ ـ إن صدق تنبهكم ـ تجدون صورة مصغرة لتاريخ الفلسفة تعوض عليكم بعض مافاتكم منها. وقد أتوخى الإشارة المجملة إلى ما تكمل به تلك الصورة دون أن أستطيع الإفاضة فاعتبروا هذا التاريخ للأخلاق تخطيطا لتاريخ الفلسفة العامة.

ونريد هنا أن نؤرخ ذلك البحث الخلقى من يوم عرف الإنسان البحث إلى الآن ماضين فى بيان ذلك على ترتيب أدوار التاريخ العام الثلاثة ـ قديم إلى القرن الخامس الميلادى، متوسط إلى القرن الخامس عشر، حديث إلى اليوم.

ـ الدور القديم ـ

وجمهرة الكتاب كثيراً ما يبدأون ذلك الدور بالكلام عن الإغريق وفلسفتهم ناسين أو متناسين ماقبل ذلك من أمم وحضارات ونحن لانجاريهم فى ذلك لأننا إن فعلنا ظلمنا الحقيقة وأسأنا إلى أنفسنا فإن

هذه الأبحاث الإغريقية ليست كما يقول المنصفون من غير الشرقيين إلا الانعكاس الشاحب للأضواء التي ظهرت على شواطىء النيل ودجلة والفرات والسند والكنج وفي سهول إيران والصين من الحضارات الشرقية القديمة كالمصرية والكلدانية والفارسية والهندية والصينية واليهودية ذوات الأثر البعيد في نشأة الحضارة اليونانية. وإن تنس لاتنسى الحضاره المصرية التي كانت من أبعد الحضارات أثراً في الحياة اليونانية فهي أقدم عهداً بالوجود من غيرها ولا سيما اليونانيين.

فالمصريون قد تكونت لهم أول حكومة نظامية قبل المسيح بنحو ستين قرناً قرابة ثمانية آلاف من السنين ـ ومن ذلك العهد ترى لهم تاريخاً حقيقياً تنطق به الآثار على اختلافها مع أن اليونان لايمتد تاريخهم حتى الخرافي منه إلا إلى نحو عشرين قرناً ق ـ م ولايصل التاريخ الحقيقي المعروف إلا إلى بضعة قرون قبل الميلاد وهذه أثينا عاصمتهم يعزى تأسيسها إلى شخص مصري. ومقررو الحقيقة من المؤرخين ـ بل المؤلفون الإغريق أنفسهم يقولون أنهم قبل اتصالهم بالمصريين لم يكونوا يعرفون شيئا ومن المصريين تعلموا كل شيء ـ وأننا وإن لم نعلم تفصيلات ما تلقاه الإغريق عن المصريين ندرك أنهم تلقوا معظم معارفهم التي تضمنتها كتبهم بعد ذلك عنهم وأن العدل والإنصاف يقضيان بأن يقال عن الإغريق أنهم كانوا بإزاء المصريين كما كان العرب بإزاء اليونان والرومان ـ فالإغريق والعرب ساروا بعلوم لم يبتدعوها ولهذا أتيح لهم تقديمها والرقي بها بسرعة(راجع الحضارة المصرية لجوستاف لوبون ـ تعريب صادق رستم) وماتلك الاشهادة تقرر الحقيقة بلا محاباة.

ولئن لم تظهر للمصريين آثار علمية بمثل تلك الكثرة التى عرفت للإغريق فما ذلك إلا لأنها تعرضت للضياع لشدة قدمها وما منيت به من غارات المغيرين فلا تدل قلتها على قلة إنتاج العقل المصرى ـ وإنما تدل على عدم استطاعة التاريخ استقصاء تلك الآثار التى تتوفر الدلائل الكثيرة على «أنها لواستقصيت تفصيلا لما وسعتها المجلدات الكثيرة ـ وجملة القول أن هذه الحضارات الشرقية القديمة السابقة على حضارة الإغريق قد كان لها السبق وفضل التأثير المباشر فى توسيع معارف الإغريق وتمكينهم من أن يقيموا صرحاً عاليا على ماظفروا به من أساس متين، وهكذا نقر أن أصول العلم نهاية فى القدم وأن ليس الإغريق هم أساسها بل العلم صرح واحد تعمل فى بنائه الأمم على التوالى واحدة بعد أخرى ولكل أمة فضلها، ووفاء لآبائنا نقول كلمة عن البحث الخلقى عند المصريين.

فنرى أنه كانت للمصريين ديانتهم التى تتدخل فى جميع أعمال حياتهم عامها وخاصها فتظهر أثارها فى الأمور الصحية والنظامية والزراعية وغيرها. وقد كان أكبر همهم فى ذلك الظفر بالحياة الآجلة والدار الآخرة التى تظهر هذه العاجلة إلى جانبها شيئاً غير مقدر عندهم ولا مذكور فكان هذا المعنى طابع تدينهم وملتقى أصوله وعليه دارت رموز عباداتهم ومعبوداتهم فمن ذلك رمزهم بالشمس والنهار والليل إذ رمزوا بالفجر إلى الميلاد وبدء الحياة واعتبروا النهار ظفراً للنورأو الخير على الظلام أو الشر وشبهوا حياة الإنسان القصيرة بنهار واحد فيه يجب أن يناضل الغواية والشهوة الرديئة لينصر النور فإذا جاء المساء بشفقة وظلامه فذلك الممات الذى تكتنف الإنسان فيه الظلمات إلا أنه بعد ذلك له أصل فى ميلاد وآخر جديد وبعث إلى الحياة وفى هذا إما أن يتهيأ له

أن يقهر الظلام والشر فيظفر أخيراً بالراحة الأبدية الخالدة ويمتزج بالجوهر الإلهى أو أن يغلب وتنقله سيئاته فيهوى إلى العدم الدائم.

وكانت لهم مجموعة من الترانيم والتعاويذ توضع إلى جانب كل ميت فى تابوته كأنها كما شبهها بعضهم بجواز السفر إلى العالم الآخر كما كانوا يعتقدون أن تلاوة فقرات ذلك الكتاب تجعل الميت آمنا كل ضرر وأذى فى رحلته إلى الحياة الثانية وضامناً لنفسه عوداً سليماً عند البعث والنشور وتحمل هذه المجموعة عندهم اسماً يتصل برموزهم للحياة فكان يسمى بما ترجمته(كتاب الخروج إلى النور) أو(الخروج إلى النهار) أو طلوع النهار) وهو الذى اشتهر أخيراً عند علماء الآثار المصرية المحدثين باسم(كتاب الموتى) ـ فكان هذا الدين كما ترى ضروباً من التكليف الخلقى وفكرة فى الفضيلة والخير ـ كما كان هذا الكتاب دستور تلك التكاليف وصورة فكرتهم فيها فنحن نجد من فصوله فصلاً خاصاً بما كان يجب أن تقوله الروح أمام محكمة أوزيريس للحساب دفاعا عما فعلت من خير وماتركت من شر وفى هذا الفصل خلاصة القوانين الخلقية المصرية وماهيَّة الفضائل الكبرى التى بها ينال الرضى والمغفرة فتراهم يعدون منها المعرفة والعدل والإحسان والصدق والشفقة كما يبرأون من الكذب والجور والإيذاء.

وكذلك كان للمصريين قانونهم الذى هو موضع إعجاب كتاب الإغريق كافة والذى كان له أثره فى القوانين اليونانية والرومانية التى غذَّت قوانين الأمم الحديثة وأمدتها ـ فالمتعمقون فى دراسة القانون المصرى يقرون أن كل ما يسمى بحق قانوناً فى الألواح الرومانية الإثنى عشرة المشهورة إنما أخذ من قانون مصر ـ فحقوق الأفراد وحقوق

الجماعات التى تحدث عنها مشرعو الرومان لم تكن من ثمار عقولهم ـ بل من الحقوق التى حمتها قبلهم القوانين المصرية تارة أو الكلدنية تارة أخرى وفى هذه القوانين المصرية كانت الجمعية قد حلت محل الفرد فى تولى حق العقاب وكان النظر فى توجيه العقوبة متجهاً إلى حماية تلك الجمعية فهذا الرقى القانونى الذى لانستطيع الإفاضة فى شرحه أثَّر ـ كما تعرفون ـ للرقى الخلقى والبحث عن حدود الحقوق والواجبات وحماية الفضائل ومقاومة الرذائل ـ لكننالن نكتفى فى وصف البحث الخلقى عند المصريين القدماء بالاستنتاج من الدين والقانون بل ترى رغم ضياع نتاج العقل المصرى وتبدد المؤلفات المصرية أن أقدم الكتب المصرية كان فى الفسلفة فبين أوراق البردى التى عثر عليها أوراق تعد أقدم من أشعار «هوميروس» شاعر الإغريق ـ وأقدم من أسفار التوراة اليهودية بكثير ـ وقد تضمنت تلك الأوراق الموغلة فى القدم مصنفات خلقية فمنها قطعة صغيرة من كتاب لمدرس مصرى يدعى ـ قاقيمة كاكمنا ـ قبل الميلاد باثنين وأربعين قرناً ـ كما أن هناك رسالة أخرى ألفها وزير مصر وقاضى قضاتها ووارث كهنة الإلة بتاح ـ قتاح ـ (أقدم آلهة المصريين الذى كان مقره منف) فى عهد الملك أسى من ملوك الأسرة الخامسة(ق ـ م ب ٣٧ قرناً) واسم هذا الوزير(بتاج حتب) ومصنفه هذا كان رسالة ولدية كتبها لابنه حينما شاخ وكبر ينهى إليه فيها ثمار اختباراته وخلاصة تجاربه ـ وبين يدينا فى العربية ترجمة لهذه الرسالة فى كتاب تاريخ الحضاره القديمة للأستاذ الأثرى المرحوم أحمد كمال باشا ص٢٨٧ ـ ٢٩٧ كما تجدلها ترجمة ضمن مجموعة باسم الحكمة الشرقية عربها الأستاذ محمد لطفى جمعه المحامى مع رسائل شرقية أخرى فى الأخلاق ـ وليست هذه الرسالة إلا كتاباً مدرسياً دوَّن فيه صاحبه ما بدا إليه من أفكار وأراء

دون أن يرتب ذلك ترتيباً استنتاجياً تراعى فيه الرابطة بينها ليتوصل منها إلى نتيجة منطقية ـ وما من شك فى أن المصريين قد كان لهم الكثير من المؤلفات فى الأخلاق بعد ذلك التاريخ البعيد وأنها كانت فى العصور المتأخرة أكمل وأنضج لكن ضياعها يحول بينها وبين الحكم الدقيق على درجة البحث الخلقي ونضوجه عند أسلافنا ويجعل المقارنة بينهم وبين الإغريق المتأخرين عنهم مقارنة غير صحيحة ـ بل ظالمة . فنكتفى مرغمين بالنظر فى تلك الرسائل الصغيرة التى كتبت منذ طفولة الإنسانية لنحكم بها على درجة الخلقية المصرية إذ ذاك.

وفى هذا نرى أن الخلقية عندهم كانت قدجاوزت دور الحكم بالقانون ووصلت إلى البحث الخلقى العقلى إذ يقول بتاح حتب لولده فى نصائحه: (إذا أمرك من هو أكبر منك بمعصية فاعصه لأن العصيان فى النقيصة طاعة للفضيلة) كما يقول:(إذا كنت من رجال الدين ووكل إليك أمر الفصل فى مشكلة عويصة بين الملك والرعية فاحكم بالقسطاس وكن عدلاً ولا تظلم الشعب لتصانع الملك لثلاتوصم بوصمة الأشراف وهى أنهم ينصرون القريب والصديق ولو كان على ضلال بين. ويخذلون العدو والغريب ولو كان على هدى. بل كن ياولدى على الحق والعدل أينما كانا يكن الله والخير معك) فهو كما ترون لا يجعل أمر الحاكم دستوراً بل يجعله آثر من الرعية فى شىء وإنما يجعل الفضيلة والحق والعدل ذلك الدستور والمرجع. ولو أردنا أن نرد هذا البحث إلى ناحية معينة من النواحي المذهبية ـ الخلقية الثلاث لوجدنا فيه من ذلك معانى مختلفة ـ فنحن نرى فيه معنى الواجبية حيث تسمعه يقول لابنه:(اعلم أن رفعتك لا تكون إلا بعلو نفسك ولا تعلو إلا النفس التى اختارها الله والله لا

يختار إلا نفساً تحب أعداءها مثل أصدقائها وتبغض الشر لذاته وتعمل الخير حباً فيه لا جلباً لنفع تريده) فبغض الشر لذاته وعمل الخير دون رجاء لنفعه هو الواجبية الكاملة:.

لكننا نرى إلى ذلك معنى المنفعية ـ أمامن يذعن للحق ولا يتطلع إلى مايستطيع نيله بالحق فثوابه عند الله عظيم واغتباطه بنفسه أعظم لأن الحق ميزان الحياة وأساس العدل ـ(والعدل فضيلة كبرى كامنة فى النفوس الخيرة يحث عليها الآباء الصالحون ويوصى بها الحكماء والنبيون) وحين يقول بعد تقسيم قدمه:(..... فكن ياولدى كذلك الأخير رقيق القلب رحيما بالمعوزين تكن محبوباً لدى الناس وعند الله المقربين) فما عُنى به من ثواب وغبطة واضحة فيه المنفعية ـ وذلك فيما يظهر أثر للمعنى الدينى كان متحكماً فى نفوس المصريين متملكا مشاعرهم وهو يدور على الثواب والعقاب الذى يروع نفوس العامة والجماهير بمالا يروع به الضمير والوازع الداخلى على أنه يبدو من كلامه أن هذه المنزلة المنفعية منزلة دنيا وأقل من المنزلة المختارة السامية التى بينها فى قوله:(والله لايختار إلانفساً تحب أعداءها مثل أصدقائها الخ ـ فتلك إنما تكون بالواجبية وعدم النظر إلى النفع ـ على أننا نستطيع بالنظر إلى هذين الاتجاهين أن نقول: أن هذا البحث ينتهى إلى ضرب من التوسط والتكمل غايته أشبه شئ بغاية أفلاطون فى توسطه ـ إن يكن هو ـ وما أشبهه بالأفكار الدينية التى هى أصل التوسط الأفلاطونى ـ فقد سمعت أنهم يطمحون إلى تحقيق غاية دينية هى امتزاج النفس الإنسانية بالجوهر الإلهى كما بيناه فى كلامنا عن ديانتهم.

ولا ننسى مع ذلك كله أننا إنما نتحدث عما ظفرنا به من آثار البحث المصرى الخلقى الذى لم يكن إلا فى بدء الحياة المصرية ـ فلعل المصريين بعد

ذلك قد تطور بحثهم وتقدم - بل هو ما كان ولابد وقد يكشف لنا البحث عن آثار كتابية تعين على تكوين الرأى الكامل فى ذلك - ونسوق بعد ذلك كلمة موجزة عن بقية الحضارات الشرقية القديمة..

- الأخلاق عند العبرانيين أو اليهود -

وهى أمة تمت إلى المصريين بصلة مدنية حيث حلت بوادى النيل مكاناً فسيحاً منذ أيام يوسف عليه السلام وأقامت بين ظهرانى المصريين وفى مصر كانت نشأة رسولها موسى عليه السلام. وفيها كانت رسالته إلى أن أخرج قومه منها على ما هو معروف وبذلك تهيأ لليهود أن يتعلموا عن المصريين ويقتبسوا الكثير من مدنيتهم التى كانت لذلك العهد قد بلغت شأواً بعيداً إذ لم يخرج العبرانيون من مصر إلاحوالى القرن الخامس قبل الميلاد - وقد نزلوا بعد ذلك بفلسطين وما حولها وقامت لهم هناك دول كثيرة كانت لها علاقات مختلفة بما جاورها من الأمم فمر اليهود بأدوار كثيرة مختلفة من مجد وهو إن حتى انتهى أمرهم حوالى منتصف القرن الأول من الميلاد بالهزيمة أمام الرومان والتفرق فى الأرض تفرقاً لم تقم لهم بعده قائمة - وإن كانوا فى تفرقهم هذا قد عنوا بعض الأحيان عنايات وافرة بالعلوم ونبغ منهم العلماء الكثيرون فى أنحاء الأرض كالذين كانوا منهم مثلاً فى الدولة الإسلامية أيام حضارتها إلا أنهم فى هذا كانوا يعملون لحساب الأمم التى اندمجوا فيها وانتسبوا إليها كما لايزالون يعملون على هذا النحو إلى اليوم.

وترون من جملة ما سبق أن هؤلاء العبرانيين أبعد عهداً بالحضارة والتاريخ المعروف من الإغريق فكانت لهم معارف وفنون مختلفة، وفيهم رسالة دينية قبل أن يكون لليونان تاريخ مدون ولذا زار بلادهم فلاسفة

اليونان كأفلاطون مثلاً ليأخذوا عنهم وهكذا كانت الحضارة العبرانية أصلاً من أصول الحضارة اليونانية لابد من احتسابه.

وكان لهذا الشعب الذى تغذى بالحكمة المصرية علومه ومعارفه إلا أنه كان ذاعناية خاصة بعلوم الشريعة والأبحاث الدينية، واكتمل لرجاله من ذلك ماجعلهم أكثر إحاطة بأصول العقائد وسير الأنبياء ولم تعرف لهم حركة واسعة فى غير ذلك من الفلسفة ـ وكذلك كانت خلقيتهم وأدابهم الاجتماعية دينية الصبغة وكان الذين اشتهروا منهم بالحكمة رسلاً كسليمان عليه السلام فهو الذى عرف باسم سليمان الحكيم فى ق ـ ق ١٠ ـ ١١ ـ ق . م ـ وقالوا أنه تكلم بثلاثة آلاف مثل ـ فمعارف هذه الأمة تجتمع فى كتبها الدينية ومنها تستمد فعندهم التوراة ـ الهداية أو الدلالة ـ أنزل على موسى فى القرن الخامس عشر ق . م وهو ينتظم إلى جانب عقائد اليهود وتكاليفهم الدينية شرائعهم العلمية وآدابهم الخلقية وقد كان ما فيه من ذلك أساساً لكثير من الشرائع الأخرى التى جاءت بعده ومؤثراً فى خلقية الأمم وتعرفون أن الإسلام قد قرر ذلك، وذكرت فى القرآن فعلاً بعض شرائعه: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) وغير ذلك مما يستقصى فى مكان آخر، ففى التوراة تلك الوصايا العشرة الشهيرة التى تجمع أصولاً من الآداب والمعاملات « وقد أشرنا إليها فى الكلام على تطور الحكم الخلقى) وفى التوراة الكثير من الأوامر والنواهى المبنية على أصول مقررة من الفضائل كالعدل والإنصاف والرأفة والإحسان وما إلى ذلك. ولا يكتفى اليهود بذلك الأساس بل يضمون إليه كتاباً أخر يجمع التفاسير والشروح والأحكام والآداب التى وصفها مجتهدوهم وحكماؤهم بياناً وشرحاً للتوراة خلال عصور مختلفة، وأحوال

متباينة، وهذا الكتاب هو ما يسمى عندهم التلمود - التعليم - وهو كبير يقع في عشرين مجلداً وله عند اليهود تقرير واعتبار كبير وهو يضم كما سمعتم مباحث خلقية وتطبيقات على آداب التوراة وتفسيرات لها تعتبر ثمرة البحث الخلقي العبراني، وتذكرون أننا قررنا سابقاً أن اليهود قد وصلوا إلى ملاحظة المبادئ الباطنة التي تسعى إلى تحقيق طهارة القلب ونقاء النفس - ونقول هنا جملة: أن هذه الخلقية الدينية تنتهي إلى ضرب من التوسط لا يسهل تحديده تحديداً مضبوطاً.

- الأخلاق عند الكلدانيين -

أي البابليين والآشوريين سكان ما بين النهرين وهي بلاد قديمة الحضارة تنافس المصريين أولوية التمدن والسبق إلى التحضر لتشابه الواديين في الخصب والصلاحية لاستقرار الجماعات البشرية المتمدينة - وهكذا تقوم بابل في إزاء منف في الميدان التاريخي منافسة في المجد وترى ما بين الدولتين صراعاً متواصلاً في التاريخ القديم ولنقول :(أن نشأة إبراهيم عليه السلام كانت في أوار الكلدانيين وأنه هاجر منها إلى أرض كنعان ونزل بعده أولاده إلى مصر كما أشرنا إلى ذلك آنفاً - وقد كانت لهذه البلاد حضارتها ومدنيتها قديماً إلى أن استولى عليها الفرس وأفقدوها استقلالها ق - م ببضعة قرون فذهب علمها بذهاب ريحها السياسي وإن كان أبناؤها قد استأنفوا جهادهم العلمي فكانت لهم في الفسلفة اليونانية جولات واسعة كما كان لهم في النصرانية وتاريخها شأن وظل ذلك كله حتى جاء الإسلام واستولى أهله على هذه البلاد فكان لأبنائها السريان أثر بعيد في الحضارة العلمية الإسلامية بمدارسهم ورجالهم بما عرفتموه في موضعه إلا أنهم منذ ضياع استقلالهم لم تكن لهم شخصية علمية متميزة فالذي يعنينا هنا إنما هو دورهم القديم فقط.

وفى هذا كانت لهم معارفهم الفلكية المتنوعة التى امتازوا بها ـ كما كان لهم من البراعة فى الفنون والصناعات ماتشهد به آثارهم، وهم كما ترى أقدم عهداً بالبحث والدرس من اليونان إذ عرفت لهم الشريعة الشهيرة باسم شريعة حمورابى قبل الميلاد ببضعة وعشرين قرناً .أى قبل ما تتحدث عنه خرافات اليونان ـ وقد وجد من هذه الشريعة حديثاً نسخة منقوشة بالحرف المسمارى على مسلة من الحجر الأسود الصلب تضم(٢٨٢) مادة قانونية تبين الأحكام التفصيلية لصنوف المعاملات العامة والخاصة بما لا نطيل فيه هنا ـ وإنما نقول أن هذه الشريعة من أقدم الشرائع البشرية، وأنها كانت ذات تأثير على تفكير اليهود الدينى والخلقى.

وتدل هذه الشريعة على وجود جمعية بشرية راقية إلى درجة كبرى، وعلى أن تلك الأمة قد فكرت تفكيراً واسعاً فى مشاكل الحياة الاجتماعية على اختلافها، وكان ذلك التفكير على أساس خلقى راق عرفت فيه حدود الحقوق والواجبات وتوزيعها بين أفراد الجمعية البشرية على أساس منضبط ثابت ولا نتصدى لتعيين درجة هذه الخلقية واتجاهها لعدم كفاية مالدينا من المصادر للوفاء به ولضيق وقتنا عن ذلك ونختم القول استطراداً بأن من المؤرخين من يرى أن دولة حمورابى هذه عربية الأصل ويقيم على رأيه الأدلة ـ فعلى هذا يكون العرب من أسبق الأمم إلى المدنية وأسبقها إلى التقنين المنتظم على هذه الصورة.

ـ الأخلاق عند الفرس ـ

والأمم الثلاث التى مضى قولنا فيها سامية(على خلاف أصل المصريين) أما هذه الأمم الفارسية فآرية بجمعها والهنود واليونان والرومان وجمهرة الأوربيين المحدثين أصل نسبى واحد.

وهذه الأمم بالنسبة إلى الأمم السابقة أحدث عهداً بالحضارة إذيبدأ تاريخها المعروف قبل الميلاد ببضعة قرون، فحياتها المدنية موازية لحياة اليونان فى ذلك. وقد كان بينها وبين اليونان من الصراع ما كتب به الصفحة الأولى فى تاريخ المسألة الشرقية أى تدافع الشرق والغرب. تلك المسألة التى لا تزال إلى اليوم قضية ـ سياسية إجتماعية لم تحل وربما لا تحل.

وقد كان موقع هذه البلاد معيناً لها على الاحتكاك بأمم كثيرة من ذوات الحضارة فهى جارة الهنود ووارثة الكلدانيين ومخالطة اليونان.

الفهـــرس

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٣٢٩ / ١٩٩٦

I. S. B. N. 977 - 18 - 0040 - X

